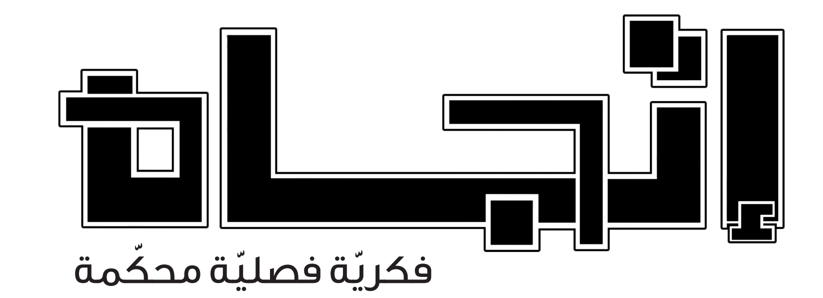


العـدد

58

صيف 2023

عدد خاص

إتجاه
فكريّة فصليّة محكّمة
العدد 58
ربيع 2023

محتويات العدد

في الذكرى المئوية الأولى لوفاته

فرح أنطون



قصص ونصوص غير منشورة

(1903 ـ 1906)

إعداد وتقديم:

أحمد أصفهاني

دار نلسن

مئوية فرح أنطون (1874-1922) المفكر التنويري الإصلاحي العلماني

سليمان بختي

ناشـر

فرح أنطون (1874–1922) الرائد التنويري الكبير وهذه السنة هي مئوية وفاته. هو علم من أعلام النهضة العربية. صحافي ومفكر وروائي ومسرحي وكاتب سياسي وإجتماعي. واحد من أبرز المثقفين اللبنانيين الكبار في الدولة العثمانية. وأول من أنشأ مجلة تقتصر على الأدب وهي مجلة "الجامعة". وأول من كتب مسرحية إجتماعية وهي "مصر القديمة ومصر الجديدة". وأول من عرّف الثقافة العربية ب كارل ماركس وتولستوي دون أن يقلل ذلك من حماسته لإبن رشد. وأول من شارك في أهم مناظرة دينية مدنية بينه وبين الإمام محمد عبده في بداية القرن الماضي، وإستطاع إنتزاع إعجاب الإمام وتقديره له بعد المناظرة التي إنطلقت من إتهامات جائرة. وصاحب الهجرتين من لبنان إلى مصر ومن مصر إلى نيويورك ومن نيويورك إلى مصر ثانية. وبرأي المفكر الراحل هشام شرابي هو أول كاتب مسيحي مشرقي يدعو علنا إلى تفسير عقلاني علمي للقرآن مستشهدا بإبن رشد قائلا: "إن هذه السور القرآنية التي تبدو مخالفة للإثبات والمنطق يجب أن تؤول". إعتبره ألبرت حوراني في كتابه "الفكر العربي في عصر النهضة" بأنه طليعة العلمانيين العرب مع شبلي شميل. أما الناقد مارون عبود فكتب عنه وعلى طريقته: "إشتراكي محموم، حرارته دائما فوق الأربعين، وهو أبو النهضة الفكرية الحديثة في المشرق العربي". وأما عباس محمود العقاد فيقول عنه: فرح أنطون "طليعة مبكرة من طلائع النهضة". وبرأي المفكر الطيب تيزيني أنه "إنطلق

من تحرير العقول من التعصب الديني وضيق الأفق العقلي الذي يمثل المدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدم في المشرق".

ولد فرح بن أنطون بن إلياس في طرابلس. والده كان يعمل في تجارة الأخشاب. تلقى دروسه الأولى في المدرسة الإبتدائية الأرثوذكسية ثم إلتحق بمعهد دير كفتين في الكورة وكان معهدا ذائع الصيت بمناهجه الهامة وقيمة أساتذته وتنوعهم. قرأ باكرا لروسو وماركس ونيتشه وتولستوي وريىنان وفولتير إلى جانب إبن رشد والغزالي وعمر الخيام وإبن طفيل. هذه القراءات مكنته من ثقافة واسعة وعميقة إنحاز فيها للإنسان وقيمته وكرامته دون أي إعتبار للجنس واللون والعرق والعقيدة. سافر الى "الإسكندرية" – مصر في عام 1897 هربا من الإضطهاد العثماني وعمل في الصحافة والأدب، وأسس مجلة "الجامعة" وتولى تحرير "صدى الأهرام" لستة أشهر. وأنشأ لشقيقته روز أنطون حداد مجلة "السيدات" وكان يكتب فيها بأسماء مستعارة.أحب فرح أنطون الصحافة ومارسها في مختلف فقرات حياته. ورأى فيها وظيفتين: الأولى إجتماعية والثانية سياسية. فوظيفتها الإجتماعية لأن تنشر للناس ما يفيدهم في رفع نفوسهم ودلالتهم على طريقهم و تدبير شؤونهم الزراعية والصناعية والتجارية والإجتماعية. ووظيفتها الثانية أن تنشر لهم أعمال الحكومة وأهدافها وما تتضمنه من خطأ وصواب وكأنها الصلة بين الهيئة الحاكمة والمحكومة. وطالما أن لكل حزب جرائد تؤيده نشأ عن هذا الإحتكاك ناموس بقاء الأفضل. ولكن رغم ذلك فقد كتب في الجامعة نادبا حظه لأنه إتخذ الصحافة مهنة له: " فإن حرفتي البلاغ ووظيفتي النشر . ومن سوء طالعي أنني إتخذت هذه الحرفة سبيلا لي في الحياة في بلادنا وحياتنا". حاول فرح أنطون أن يجيب على هذا السؤال: "كيف نوفق بين الإقبال على المدنية الغربية والمحافظة على التقليد الموروث والمواقف الدينية المتشددة؟ وضع فرح أنطون أربعة أسس للخروج من المأزق الحضاري الذي تعيشه المجتمعات العربية وهي: الله (أي الدين)، الوطن ، الإتحاد، والإرتقاء". وبرأيه أن الإتحاد يحقق التقدم والرقي ولا يكتفي بالعيش في الماضي. هاجر الى نيويورك عام 1907 واصدر مجلة "الجامعة" ثم عاد إلى مصر ثانية متابعا إصدار "الجامعة" للمرة الثانية ولكنها توقفت في عددها الأخير عام 1910.

تأثر بالفكر الأوروبي وخصوصا أفكار المصلحين مثل أرنيست رينان (1823–1892) وجول سيمون وروسو وفولتير ومونتسكيو. وكان داعية للتسامح الديني والإجتماعي عند المسيحيين والمسلمين . كما تأثر بأفكار فلاسفة عرب مثل إبن رشد وإبن طفيل والغزالي. وآمن بالإشتراكية معتبرا أنها تحمل الخلاص للإنسانية. بعد توقف صدور "الجامعة"

إستمر فرح أنطون يعمل في الصحافة ويحرر في "الجريدة" و "المحروسة" و "اللواء" و "البلاغ المصري" و "مصر الفتاة" و "الوطن". وكان يطالب بجلاء الإنكليز عن مصر ويكتب مدافعا عن وطنه لبنان وبلاد الشام. بعد الحرب العالمية الأولى إزداد التضييق على الصحافة فتوقف عن الكتابة فيها وتحول الى العمل في المسرح مع سلامة حجازي وإسكندر فرح. وبعد قيام ثورة 1919 في مصر تألف حزب الوفد فدخل فيه وعاد الى ميدان الصحافة من جديد حتى أنه كتب قصيدة هجاء ضد زعيم الوفد سعد زغلول لأنه أحس أنه يتهاون في مفاوضاته مع الإنكليز يقول فيها: "إلى أين تمضي بالأمانة يا سعد وتجني على شعب عليك له العهد، رويدك ولاتعبث بآمال أمة شغوف بالإستقلال يهتاجها المجد، فيا سعد حاذر أن تزل طريقه وإلا فلا سعد هناك ولا وفد".كان فرح أنطون يتمتع بجرأة نادرة وقد كتب في "الجامعة" غير مرة مخاطبا "سادتنا حكام الشرق أن يرفعوا هذين المطلبين إذا أرادوا التقدم والفلاح وهما: التحالف فيما بينهم والعدل في الرعية". وأضاف "فالعدل العدل يا حكام الشرق تضمدوا به جراح أممكم. وتبطلوا حجج الغرب في تداخله بشؤونكم. وتزيلوا كل شكوى لرعيتكم. وتعمروا بلادكم . وتسعدوا وطنكم". كان فرح أنطون يعمل بجد الى درجة الإجهاد حتى تدهورت صحته ورغم ذلك لم يتوقف. ورفض أوامر الأطباء وتوسل شقيقته روزا وصهره نقولا حداد، وكان يقول:" لا أرتاح وفي عرق ينبض، ولا أطمح في الحياة يوما واحدا إلا لأرى هذا الوطن العزيز حرا". ذات يوم أعيد من إدارة جريدة "الأهالي" محمولا الى البيت إثر إغماء أصابه وبقي بعد ذلك طريح الفراش لمدة خمسين يوما، وفي اليوم الأخير أراد أن يموت على منبره الصحافي وأصر على نقله في نزاعه الأخير إلى مكاتب صحيفته قائلا "لا بأس أن أموت هناك". الى أن وافاه الأجل صباح يوم الأحد 3 تموز 1922 وهو في الثامنة والأربعين من عمره ودفن في القاهرة. من أبرز أعماله: "إبن رشد وفلسفته"، "الحب حتى الموت"، و "الدين والعلم والمال"، و" الوحش الوحش الوحش"، و"أورشليم الجديدة"، " مريم قبل التوبة". أما ترجماته فهي: "الكوخ الهندي"، و "بول وفرجيني"، و "اتالا"، و "إبن الشعب"، "نهضة الأسد"، "تاريخ المسيح"، "تاريخ الرسل" وغيرها. كان شعاره نهضة الشرق.

عكست ثقافته إنحيازه للإنسان والعقل وأراد نشر النظريات العلمية والفلسفية والإجتماعية التي هزت الغرب عل الشرق ينتفض ويخطو نحو التحرر الفكري والرقي الإجتماعي والعلمي. أثارت كتابات فرح أنطون بجرأتها وافكارها التنويرية والداعية إلى التسامح ونبذ التعصب بإعتباره آفة تفسد النفوس والقلوب وتشغل الناس عن المصالح والمنافع. ودعا إلى إحترام عقول الناس وكرامتهم. هذه الأفكار أثارت ردة فعل بعض الكتاب

السلفيين ورجال الدين المسلمين والمسيحيين الذين أنتقدوه وإتهموه بالإلحاد. كل حياته كانت معارك مستمرة لأجل الحرية ودفاعا عن العقل والعلم. وكانت مقالاته تغلي من فرط هجومها على الظلم والطغيان والإستبداد فيتسبب بإغلاق كل جريدة كتب فيها حتى إشتهر عنه أنه ضرب الرقم القياسي في التسبب في إغلاق الصحف التي كتب فيها. . وكانت سلطات الإحتلال تتعقب الصحف التي يكتب فيها وتغلقها حتى اشتهر عنه بأن مقالا واحدا منه يكفي لإغلاق أي جريدة. وقد أغلقت بسببه صحيفة " مصر الفتاة" و"الأهالي" و"المحروسة" وغيرها. يروي صهره نقولا الحداد كيف أن أحد رجال الإحتلال تحدث معه لإقناع فرح أفندي بالهدوء فرد في كبرياء " نحن محاربون وإذا أقفلت الصحف نكتب كتبا وكراريس ونؤلف روايات تمثيلية عن سكان جزر الواق الواق والشعب ذكي ويفهم". ورغم ذلك أصابه اليأس أكثر من مرة فكتب :" الناس لاهون بمعدهم وخزائنهم وانانيتهم فلا تحدثهم عن شيء آخر". في اليوم ألأول من القرن العشرين كتب فرح أنطون عن القرن التاسع عشر أنه كان ناقصا ولما سئل لماذا أجاب:" لأن حقوق الإنسان لا يجوز أن يدونها إنسان". ماذا نقول في القرن الواحد والعشرين؟

كان همه نقل التفكير بعيدا عن الغيبيات والتركيز على الواقع العملي. وكيف نضحي بالحقيقة القديمة غير المثبتة لأجل حقيقة شرعية جديدة. وميز بين ذهنية الناس وذهنية النخبة. ورفض قبول العزاء الذي يقدمه الدين. برأي بعض النقاد ان عمله الأهم هو "الجامعة" بمجلداتها السبعة التي وقفت في أُقل من سنتين الى جانب أهم مجلتين في العالم العربي "الهلال" و"المقتطف". وعلى غلاف المجلة الصادر في 15 آذار 1899 كتب شعارها على الصفحة الأولى : الله والوطن الإتحاد والإرتقاء. كما زينها بكلمة لجان جاك روسو:" يكون الرجال كما يريد النساء فإذا اردتم ان يكونوا عظماء وفضلاء فعلموا النساء ما هي العظمة والفضيلة". وزينها بكلمة ثانية لجول سيمون يقول فيها:" ليست وظيفة المدرسة مقصورة على تعليم العلم فقط، فان بث الفضيلة والإقدام من أخص وظائف المدرسة".

شارك فرح أنطون بكل المعارك الفكرية التي شهدتها مصر في زمانه وكان له أكثر من إتجاه وخصوم وأنصار. وكل ذلك عزز في نفسه الثقة والجرأة وعزة النفس. كان فرح أنطون رائدا والرائد لا يكذب اهله. وكان سليل التحدي والإستجابة لآمال أمته ومجتمعه. صدر من أعماله الكثيرة مختارات نشرها دار صادر في الخمسينات ثم قدمتها كاملة دار الطليعة في مجلدين وهي اليوم مفقودة أو ناقصة.

والأمل في مئويته هذه السنة أن تنشر هذه الأعمال كاملة مع آراء وشروحات ذلك أن تكريم الكاتب يكون بنشر أعماله.

فرح انطون في مائة عام
2022-1922

أحمد
عبد الحليم عطية

باحث وأستاذ
جامعي - مصر

[1]

تمهيد: رؤية جديدة

يبدو للباحث والمؤرخ في الفكر العربي المعاصر والمفكر المتخصص في قضاياه الراهنة؛ الاجتماعية والدينية والثقافية والفلسفية ؛ مما يظهر في الكتابات التي تدور حول رواده اعلامه؛ أنه يتعامل مع جزر ثقافية وفكرية مستقلة متباعدة منعزلة؛ ليس بينها تواصل؛ يتوقف الباحث عند احداها ولا ينشغل بغيرها ولا يرغب في تحديد خريطة واطار يحدد ويوضح جغرافيتها والعلاقات بينها. وهى نظرة لا تختلف عن نظرة السياسي الواقعي؛ الذي يكتفي بالوقائع والقوى الفاعلة التي تحدد العلاقات بينها؛ بينما تظل الأسس والنظر للصورة العامة للفكر العربي في علاقته بتاريخه والثقافات التي تجاوره وتعاصره وتتفاعل معه وتؤثر فيه وما ينتج عنها من تأثير في حاضره وتطوره غائبه أو تكاد .

هذا ما يتبادر للذهن حين نتوقف عند قضايا الفكر العربي المعاصر واعلامه ؛ الذين يظلون بدورهم وكتاباتهم شذرات في عالم متناثر ؛ تتباعد ابداعاتهم ان لم تتنافر وغالبا لا يمكننا ان نضعها في سياق خاص ؛ وتحديدا حين تتعدد مجالات تفكيرهم ووسائل التعبير عنها بعض من هؤلاء الرواد نالوا بعض الاهتمام من البحث والدراسة وبعضهم في حاجة ملحة لنظرة شاملة لانتاجهم الفكري ماذا عن امثال "حنا خباز وأمين واصف وعلى ادهم ومحمد لطفى جمعة وفرح انطون والأخيران قدما اعمالا

ادبية وتاريخية وفلسفية وتعددت نواحي ابداعاتهم ويظل المتخصص ينظروا اليهما فقط عبر تخصصه ؛ فتظهر اعمالهم بدورها منعزلة عن بعضها البعض وعن علاقتها بما بعاصرها ويناصرها من أعمال ثقافية وفكرية ؛ شكلت العصر الحديث .

وهذا هو ما ينطبق على الاديب والناقد والمفكر العربي قرح انطون؛ الذي حظى ببعض الاهتمام والذي عرف باعتباره مفكرا علمانيا تنويريا حداثيا ؛ منذ مطلع القرن العشرين بما قدمه في مجلة الجامعة؛ التي اصدرها وقدم من خلالها كتاباته وترجماته؛ التي كان لها اثرها الكبير والتي تحتاج الدراسة الدائمة ؛ حيث انها تتجاوز لحظتها التاريخية وراهنيتها في عصرها بما قدمته ليس فقط في الأدب والتاريخ ولكن بالاخص في الفكر والفلسفة ؛ التي شغل بها انطون دون ان تنال البحث والتحليل ؛ الذي يتناسب معها منذ قدمها من اكثر من مائة عام حتى اليوم.

نحن هنا نتناول اعمال فرح انطون الفلسفية ؛ التي قدمها في بدايات القرن العشرين والتي دار حول بعضها حوارا تاريخيا في الفلسفة والدين والعلم والتاريخ والمجتمع المدني بينه وبين الشيخ الامام محمد عبده خاصة حول ابن رشد والرشدية ؛ وهو العمل الذي نقله فرح انطون وعربه عن كتاب ارنست رينان **"ابن رشد والرشدية"** . ورغم ان رينان نال في الفكر العربي في بداية القرن العشرين من الحوار والنقاش والنقد والتأييد مثل فرح انطون فان كتابه الثاني؛ الذي نقله ولخصه وعربه انطون عن **"حياة المسيح"** لم ينال نفس ما ناله **"ابن رشد والرشدية"** من اهتمام رغم ان **"حياة المسيح"** الذي نشر على صفحات مجلة الجامعة على حلقات وجمع في كتاب صدر في الاسكندرية في اغسطس 1904 ؛ يقدم لنا صورة لفكر انطون الاجتماعي والديني في سياق تقديمه لعمل رينان . وهو عمل يطرح علينا العديد من القضايا ؛ التي مازالت مؤثرة في حياتنا هى الاكثر تأثيرا اليوم عن لحظة تعريبه في بداية القرن العشرين . خاصة ان هذا العمل مع ترجمة كتاب **"ابن رشد والرشدية"** والكتابة عن نيتشه وترجمة الفصول الأولى من **"هكذا تكلم زرادشت"** ينقلنا إلى الفكر الالماني الذي تعرف عليه انطون وشغل به عبر السياق الفرنسي.

إن ما قدمه انطون من أعمال فكرية شكلت الطليعة في الدور الريادي للرواد المعاصرين الأوائل للفكر الاجتماعي والعلمي للعلماء العرب ، سواء القادمين من الشام ، سوريا ولبنان مثل شبلي شميل أو غيرهم . مما يمهد لنا الحيث عن التيار العلمي العلماني التنويري في الفكر العربي المعاصر؛ حيث صارت مفاهيم التنوير والعلمانية والقضايا الاجتماعية والمجتمع المدني والديمقراطية والحرية والفردية مفاهيم متداولة في فكرنا المعاصر؛

مع الدين والسياسة فيما عرف بقضية العلم والمدنية في الاسلام والمسيحية ؛ الا اننا تعاملنا مع قضايا المجتمع في سياق مختلف عن قضايا الدين وقضايا السياسة وقضايا الفكر مما قد يؤدي إلى التعامل مع مواقف المفكرين في كل منها بشكل منفصل عن موقفه في غيرها . فما العلاقة بين علمانية فرح انطون وموقفه من الدين ؛ تلك المسألة من الصعب البحث فيها وتحديدها دون العودة إلى ما كتبه أو ترجمه وأعاد صياغته حول حياة المسيح ، الذي تجاوز فيه دور المترجم إلى المشارك في كثير من القضايا التي طرحها كما سيتضح لنا على امتداد هذه الدراسة.

وتقضينا مناسبة ، الذكرى المئوية الأولى على وفاة فرح انطون أن نعيد النظر فيما قدمه في هذا المضطرب الضخم المتلاحم؛ الذي عاشته الثقافة والفكر العربي في مطلع القرن العشرين بالسعي نحو اطار منهجي وسياق نظري للتعامل مع كتاباته عامة وجهده الفلسفي خاصة ونصوصه الفكرية مثل ترجماته وتحديد "**حياة المسيح**" موضوعنا الحالي؛ الذي يمثل في نظرنا اكثر من مجرد الترجمة والتعريب بل بيان فكره بصفة أخص؛ لكونه يسعى فيه إلى تبيئة الفكر والفلسفة في الثقافة العربية؛ وحقيقة المسيح والديانة المسيحية ؛ التي تمثل دعوة لحياة انسانية اجتماعية راقية . ومن هنا كانت ترجمته في هذه الفترة التاريخية ؛ أساس التحديث والدعوة للمجتمع المدني في اطار الدعوات للاستقلال والحرية والثورة والدستور والقانون لتحقيق النهضة والمجتمع المدني.

[2]

كلاكيت فرح أنطون بعد المائة

أريد في هذه الدراسة تقديم فرح انطون من خلال خبرتي ، تجربتي الحية المعاشة ودراساتي قد يكون ما تعلمته من دراسة السينما التي تقوم على الانتقالات من القصة إلى السيناريو إلى المعالجة الفنية وتقطيع المشاهد واختيار زوايا التصوير وحركة الكاميرا واخيرا المونتاج وتركيب الفيلم وسيلة مناسبة لي في تقديم فرح انطون حيا على الأوراق. لن نكتفي بتقديم لقطات فوتوغرافية ثابتة ولا مشاهد نجمع بعضها وبعض ولن تكون هناك مشكلة في الألوان فالتصوير سيتم في زمن السينما الأبيض والأسود وكثيرون منا أهل السينما يفضلون ذلك على الألوان التي كثيرا ما تكون غير متناسقة ولا ملائمة وفق جودة شاشة العرض ، والذي كثيرا ما نتناساه هو ان الصور التي تتحرك على الشاشة لا تأتي من امامنا من عمق الشاشة بل من خلفنا من حجرة وماكينة العرض التي تمتزج في مخيلتنا بكهف أفلاطون حيث لا تدري ما الحقيقة؛ نحن أم ما نراه؟

هناك صور عديدة تتضارب عن "فران" وهو أسم يجمع الحرفين الأولين من أسم أنطون

ولقبه، والذي يقربه من أسم رينان ؛ وهو الاسم الذي يوقع به انطون مقالاته ناتجة عن اعلانات الفيلم؛ التي تملأ المدينة وحوائطها التي نادرا ما نتوقف أمامها الا اذا كنا نكتب دراسة عن الفيلم وتاريخ عرضه وكاتب قصته. وهى صورة المفكر التنويري ؛ النهضوي، العلماني ، التقدمي؛ التي تختفي حين ندخل إلى القاعة المظلمة لكى نشاهد الفيلم لتظهر مكانها صورة المثقف الحائر والانسان المغترب والموهوب؛ الذي لاحظ له وصاحب القلم الذي لا يغير افكاره حتى لو لم يجني منها شئ ، الذي يتمسك بالقيم والمثل الثابتة وتهتز الأرض تحت قدميه ولم ينل ما يستحق عن ابداعاته المختلفة، مارس كل اجناس الكتابة الأدبية: المقالة، القصة، المسرحية وكانت الغربة والفشل وخيبة الأمل هى ما جناه كما يظهر في كتابات معاصريه والسؤال هل ما يمكننا نحن أن نصل إليه من كتاباته ومن صوره المختلفة التي احتفظ بها ارشيف حياتنا الادبية والنقدية والفكرية تختلف عن الصور النمطية التي تقترن باسمه، الذي كان يخفيه في بعض الاحيان تحت توقيع "فران" فمن هو فران؟

[3]

ملامح شخصية: صورة وجودية

الصورة الأولى صورة قدومه مع رشيد رضا من لبنان إلى مصر واتجاه رشيد رضا للدين وفرح انطون للعلمانية وتعمق هذا التعارض مع تتلمذ رفيق رحلته على الشيخ الامام الذي تناظر مع انطون في أهم مناظرة فكرية في بداية القرن العشرين مما عمق الخصومة بينهما . ويبدو أن هذه الصورة التي تجسد الانقسام بين أهم تيارين من تيارات الفكر في هذه الامة ليست على تلك الصورة المبالغ فيها والعلاقة بينهم فيها من الوئام اكثر بكثير مما يبدو على انه انقسام.

فقد كان فرح افندى والشيخ الامام صديقين وكان رشيد هو من نعاه وقام بتأبينه على قبره لحظة دفنه وهذا ما يشهد به احد أهم اعلام الفكر الاسلامي الاصلاحي ؛ المؤرخ والحقوقي والقصاص والمفكر المستشار محمد لطفي جمعة؛ الذي يدين بالفضل الكبير للمصلح الكبير وافاض في بيان مآثر في كتاباته المختلفة والذي يقدم لنا بدوره صورة ثانية عن فرح انطون تدعم الوصف السابق كشخصية المفكر؛ الذي يعتنق المثل العليا ولا يجد استجابة ورد فعل لدعوته الانسانية فيحيا مغتربا في هذا العالم ولا يكف رغم ذلك عن دعوته.

كتب لطفي جمعة في مقاله"أعلام عرفتهم عن فرح انطون تحت عنوان "**ثلاثة رجال عالميون نشأوا في لبنان وعاشوا في امريكا ومصر : فرح انطون وجبران خليل جبران**

وامين الريحاني " بجريدة المقطم في سبتمبر 1937 يقول عن حواره مع محمد عبده على العكس مما يتصور المثقف اليوم كانت تلك المناقشة بينهما سببا في ارتباطهما بالمودة والالفة على الرغم من سعي به الوشاة الحاسدون "
كانت بداية معرفة محمد لطفى جمعة وفرح انطون حين سافر الأول للقائه بالاسكندرية ولم يكن له في الاسكندرية من غرض آخر سوى هذا اللقاء يقول وشعرت في هذا اللقاء أنك أقرب إلي من أهلي وعشيرتي ، لأن العقل والقلب هما القوتان المحركتان في العالم" يرجع ذلك التقدير إلى صفات انطون التي يحددها جمعة في قوله:"كان فيلسوفا محبا للحق والعدل موهوبا في العلوم والفنون ، ولكنه لم يحظ في الدنيا بما يستحق" ويزيدنا تفصيلا يوضح فيه أن من الثابت من دراسة حياة أنطون أنه كان متعلقا بالمثل الأعلى في كل شئ ، فقد كان يقول في فتوته وعنفوانه بالمبادي الاشتراكية والمساواة بين البشر ويمقت اسباب التفاوت في الهناء المادي.. وكان لعهد المظالم الذي راه من تركيا اكبر اثر في تكوين فكره ورسم خططه في الحياة. وكان يوظب على قراءة (الطان) و(الهيومانتيه) متتبعا حركة السياسة الاشتراكية لينقل بعض الافكار الاجتماعية إلى مجلته ويفرغها في قالب قصص باللغة العربية ويستدرك جمعة ليوضح ما هى تلك الاشتراكية التي يدعو إليها انطون .
كان يريد رفعة الشرق وتحرير الافكار وادخال نوع من الاشتراكية المخففة في الحياة الشرقية وينظر إلى مستقبل الانسانية بعين التفاؤل وقد كتب رفعت السعيد تحت عنوان فرح انطون اسطورة الرومانسي الاشتراكي تتحقق"(أدب ونقد ع 58 يونية 1995) لنستمع هذه الكلمات المعبرة التي كتبها جمعة بلغة اسلامية محبة " في الحق أن فرح أنطون قتل نفسه في سبيل مبادئه ولم يتمتع بشئ لنفسه ولم يقتني مالا. بل عاش مسكينا ومات مسكينا وسيحشر في زمرة المساكين. ولا يقصد جمعة بالمساكين الفقراء والجائعين ولا المفلوكين ولا الصعاليك لا سمح الله كما ينبهنا ولكن يقصد بالمساكين المتواضعين والمخلصين واصحاب الاباء الذين يفضلون الحرية ويأبون الظلم ويثورون على الباطل "
رأى لطفى جمعة بين يدى فرح انطون وهو مشرف على الموت رواية "أبو الهول يتحرك" وهى تمثيلية غنائية عبر بها عن حركة مصر ونهضها. وهذا ما يوضح لنا كلمته في وداع فرح انطون؛ الذي قال فيه "كان يدافع عن الحق وعن مصر التي عدها لنفسه ولأهله وطنا ثانيا فانتصر لمبادئها الوطنية وامانيها القومية في احرج المواقف ؛ كما انتصر للعمال وللشعب على السلطة الحاكمة وللحق على القوة وللمحكومين على الحاكم المستبد".
وليس بعيدا عن وصف لطفى جمعة تلك الكلمات التي سطرها العقاد في رجال عرفتهم

عن فرح انطون : ذلك الطيف الذي كان كثيرا ما يرى في هذه العاصمة غاديا أو رائحا في خطوة وئيدة وعزلة بعيدة. وكأنما يسرى من حيث لا يعلم الناس إلى حيث لا يعلمون.. على وجهه سماحة تظلها سحابة من أسف شجى ولوعة مخامرة وفي عينيه حيرة وعلى شفتيه صمت مصر كظيم ، يصف لك من صاحبه هاتفا دعا ثم الحف داعيا مناديا حتى مل وفتر فلم يستمع إليه مصيخ ولم يجب إلى صوته صدى .

وحين تعارفا سويا بعد ذلك سمع العقاد من نبرة صوته وفاق ما رأى من خشوع نظراته فقال له مواسيا "إنك" يا فرح افندي" طليعة من طلائع مبكرة من صلائع النهضة العامة؛ وسيعرف لك المستقبل من عملك ما لم يعرفه الحاضر . وستكون حين تفترق الطريقان خيرا مما كنت في هذا الملتقى المضطرب؛ ذلك هو الوصف الدقيق الذي ينطبق على فرح أنطون "فقد يئس من الحياة. وانه جرب كل سهامه حتى ساء ظنه بالسهام وبالهدف. على أنه كان إلى يوم وفاته ممسكا بالقوس لا يحول بصره عن الهدف الذي خدعه".

واذا ما اردنا مواصلة تحليلات العقاد لشخصية فرح انطون نجد أنها تحليلات وجودية ، أقرب إلى التحليل النفسي الوجودي؛ الذي يمكن أن يستدعي إلى ذهنك امثال كيركجور ونيتشه وغيرهم. فقد كان انطون كسائر الكتاب الذين يستوحون قلوبهم ويفطرون على القرطاس من دمائهم. مفكر ثورى تؤثر في تفكيره عوامل الحياة وتنبث في نفسه الوان الجو الادبي الذي يحيط به. ويضيف العقاد : الذي قرأته من كتبه ناطق بحياة صاحبه، يدل على أنه من وحى ذهن لا تمر به مذاهب الفكر الشائعة في زمانه عبثا ولا تتعارض حوله تيارات الحياة بغير جدوى ".

من لا تستوقفه تحليلات العقاد تلك وتجعله يستدعي من تاريخ الفلسفة صور قريبة من تلك الصورة التي رسمها لفرح انطون . وهى صورة تنطق بما يمكن ان يستنتجه الباحث عن شخصية فرح انطون؛ ففي مناجاة الكاتب لشلال "نياجرا" وقفة تريك العابد يمسح صنمه ويؤنبه ويسبح باسمه ويذكر له قلة غنائه عنه ، تريك "فرحا" يحب الطبيعة وينكرها ويلومها ويعذرها ، ويقول فيها ما يقوله الكافر الذي يود لو يؤمن والمؤمن الذي شق عليه أن يكفر ، ففي مزاجه حنين إلى عقيدته القديمة فيها وفي عقله بنو عنها وسوء ظني بها"

[4]

فويرباخية فرح أنطون

لن اترك القارئ يخمن أو أن يسمح للتشابه السريع؛ الذي يجعله يستدعي نيتشه ، بل سنعود قبل الفيلسوف نيتشه إلى فيلسوف آخر الماني من الهيجليين الشباب، الذين شغلوا بدورهم مثل انطون ورينان وقبلهم نيتشه وحتى هيجل ، نتوقف عند ما اطلق عليه البعض الملحد التقي فويرباخ، الذي شغل بدوره بجوهر الدين ، وجوهر المسيحية مثلما شغل هيجل "**بحياة المسيح**" وهو ما سيتكرر فيما بعد لدى رينان بالفرنسية وينقله فرح انطون للعربية.

يقول العقاد منتقلا من التحليل الوجودي السيكولوجي لحياة انطون إلى التحليلي التاريخي لكتاباته. فقد نشأ فرح انطون في سورية وكانت نشأته في أواسط النصف الأخير من القرن التاسع عشر وبقي في حياته الفكرية أثر واضح من وطنه الزماني . يظهر الاثر في وطنه المكاني في حملته على رجال الدين وشغفه بالمؤلفات التي تنحى عليهم او تخفض من دعواهم وتقوض من دعائم سلطانهم . فمن ذلك كما يذكر العقاد تلخيصه لكتاب رينان في "تاريخ المسيح" واشتغاله بالمقارنة بين "الدين والعلم والمال" وما يتنازعه هذه الارباب الثلاثة من سيادة الضمائر والاجسام ومن ذلك دعوته إلى الفصل بين الكنيسة والحكومة". ويمكن مقارنة ما جاء في عمل انطون في الدين والعلم والمال مع عمل نجيب محفوظ (أولاد حارتنا) حيث الحوار بين الدين والعلم والمال هو المحور الذي يدور حوله العمل .

يطرح العقاد السؤال ويجيب لماذا يكون التحدي البين للنفوذ الديني خاصة من خواص النشأة السورية ؟ والاجابة كانت في القوة التي يقبض بها على زمامها رجال الدين في سورية ، لأن رجال الدين هناك ربما كانوا أقوى الطوائف الدينية في العالم وأوسع رجال الكنائس اشرافا على حياة اتباعهم فقد جمعوا بين الزعامة في الدين والزعامة في السياسة والزعامة في العلم ... واذا اجتمعت لفئة واحدة ازمة السطوة الروحية من كل جانب كما اجمعت لفئة القسيسين السوريين فغير عجيب الايرضى عنها وان يتبرم بها فريق الشبان المتعطشين إلى المعرفة الحرة .. وغير عجيب ان يجعلوا تحديها والاغراء بها شغلهم الشاغل في كل ما يدرسون ويكتبون ، وهذا ما تراه في كتابات فرح انطون مع شئ من الرفق والاعتدال"

هذا ما ينقلنا إلى نيتشه ؛ وإلى فويرباخ أكثر من نيتشه فهذا كتابه جوهر المسيحية يعيد اكتشاف الانسان الذي جعل منه هيجل الروح المطلق وصار في محاضرات فويرباخ في جوهر الدين النوع الانساني مما يجعلنا نؤكد على اهمية قراءة محاضرات في جوهر الدين

عند فويرباخ بالمقارنة مع محاضرات هيجل في فلسفة الدين وكتابه **"حياة المسيح"** ، الذي يمكن أن يكونا مصدر فلسفة الدين الرينانية، وهو ما يفتح امامنا البوابة الفلسفية التي عبر من خلالها رينان إلى حياة المسيح وعبر بها من خلال تلخيص وتعريب فرح انطون إلى الثقافة العربية.

[5]

طرق ومناهج

هنا تتداخل المناهج وتتعدد ليس فقط بين المنهج التاريخي الاجتماعي من جهة ومنهج تحليل النصوص من جهة اخرى بل بالاضافة إلى ذلك مناهج تحددها لنا اعمال فرح انطون ؛ التي يحتمل اطلاعه عليها واستخدامه لها: مثل المنهج الجينالوجي النيتشوي[1] ، بل ايضا المنهج التأويلي الذي يظهر في تعريبه وتلخيصه لكتاب رينان تلك مسألة مهمة نريد الاشارة اليها هنا [2] وهذا مما يفتح الباب لبيان تعدد وتداخل قراءات انطون للفلسفة والمناهج الفلسفية الغربية والاتجاه إلى فلسفات بعينها مثل العقلانية الرشدية والجينولوجية النيتشوية والجدلية الهيجلية من خلال توظيف رينان لها في فلسفة الدين كما يتضح في كتاب "حياة المسيح" [3] وعلى هذا فان التأكيد على انطون رشديا ، وانطون نيتشويا وانطون رينانيا ، انطون هيجليا مما يهيئ لنا الحديث عنه دينيا واجتماعيا. تمثل الداخل المتعددة لقراءة "حياة المسيح" قراءة فلسفية مما يتيح لنا فهم علمانية ونهضوية وتنويرية انطون.

يحدد لنا فرح انطون مهمته من تعريب ونقل كتاب رينان **"حياة المسيح"** وهو يجعلنا نحدد دوره في العمل باكثر من كونه مترجم للكتاب ، بل هو مشارك فيه ، له اسهام خاص فيما يتعلق بالنص العربي ؛ هو لا ينقل ولا يترجم لكنه يقدم ملخص للكتاب تلخيصاً يبقي معه موضوع الكتاب ويذهب ما لا تروق مطالعته وذلك كما فعل رينان نفسه في المختصر الذي لخص به كتابه هذا لغرض تاريخي أدبي أراد به اطلاع عامة القراء على مبادئ يسوع الحقيقية وجمال حياته لا البحث الديني. هذا هو الهدف وتلك هى الغاية وهى تتضح حينما يسرد انطون صلاة رينان على الاكروبول ويصحح الصورة المعتادة له ويقدم صورة جديدة غير معهودة عن رينان ، كما يعترف بذلك يقول كنا نجهل رينان ومبادئه ونصوره بعكس ما هو في الحقيقة وبعبارة أوضح نقول أن أعتقادنا فيه كان كاعتقاد الذين ينفرون اليوم منه دون أن يدرسوا مبادئه ويقرءوا كتبه.

وهو يقص علينا تغير صورة رينان ويبين لنا اعجابه به وتقاربه معه . كما يظهر في قوله: طلبنا من المكتبة النسخة الكاملة للكتاب**"حياة المسيح وتاريخ المسيحية"** ولما وردت

علينا أخذنا في مطالعتها. وما اوغلنا فيها حتى انقلب رأينا في رينان أشد انقلاب ودهشنا مما رأيناه في كلامه من الأعجاب والثناء الذى لا حدّ له على شارع الدين المسيحى وعلى روح الدين نفسه. هنا تقارب كل من انطون ووعيه الانساني مع رينان ورؤيته الفلسفية . يبدو وكأن انطون وجد ضالته في كتاب رينان ووجد غايته في أفكاره وبدأت مضامين العمل تشغل عليه كيانه ، لقد ملئ عليه نفسه وظل في صحبته ملازما له.

هيا معنا نتابع بلغة نيتشه جينالوجيا حياة المسيح في عقل ومشاعر انطون الذي وجد في العمل ما هو اكثر من الامتاع والمؤانسة ، ولقد وجد فيه نفسه وبدأ العمل يسري في وجدانه . يقول :"ومنذ هذا الحين تركنا كل شغل تقريباً وانقطعنا إلى قراءة كتاب رينان. فشغلنا عن الجامعة وادارتها وعن كل مطالعة غيره. وكنا نحمله حيثما ذهبنا لأننا لم نعد نستطيع فراقه. وكثيراً ما مرت خمس ساعات متوالية ونحن غارقون فى قراءة رينان الساحر ذاهلين عن كل شئ. لقد حدث التحول تحول في صورة رينان وتحول نحو رينان وتحول نحو حياة المسيح.

[6]

نقل الكتاب للعربية

يكمل انطون بيان تحوله نحو رينان وتمثله لعمله وقناعته باهميته واهمية نقله للعربية والغاية والهدف من تعريبه والأثر المنتظر منه . يقول ولم نفرغ من مطالعة كتاب رينان حتى وجدنا أننا اصبحنا نعتقد أن من واجياتنا نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية. لقد وجد بعد مطالعتنا كتاب رينان أن من الواجب نقله إلى اللغة العربية فنقلنا (**تاريخ المسيح**) إلى اللغة العربية كان إذا بناء على هذا الإيمان. والغرض منه توجيه الانظار فى الشرق إلى أساس حياة يسوع؛ أي الفكرة الاجتماعية والفكرة الدينية اللتين؛ خلقهما يسوع وصرف حياته فى نشرهما وتاييدهما واحتمل الموت والعذاب والأهانة فى سبيلهما.وهذا ما يؤكد عليه انطون بثقة وقوة وصرامة ، فذلك كما يخبرننا من أهم الأسباب كلها فأن "تاريخ يسوع" وحياته إنما هما عبارة عن بحث فى أساس "المسالة الاجتماعية والمسالة الدينية". ولذلك عزمنا على أن نكسر كل قيد غير قيد العقل والحكمة ونشتغل بما نرى نشره ضرورياً مهما قام فى سبيله من العثرات.

تلك هى القضية التي آمن بها وعمل من أجلها وكتب وترجم لبيانها والدفاع عنها. ويحدد لنا سبب نقله للكتاب والغاية من نقله : انظروا الآن إلى العالم نظراً مجرداً تجدوا ذلك العراك حول ذلك المبدأ، واضحاً كل الوضوح ففى العالم الاجتماعى لا يزال المال "الهاً ثانياً" بل أن عصر المسيح لم يرَ عشر معشار ما رآه هذا العصر الاحتكارى من سلطنة المال ونفوذه.

ويوضح أنطون القضية الاجتماعية كما تحياها مجتمعات عصره والتي يدركها ويحياها كل من يقرأ فرح، فالاشكالية كانت: "ولا تزال ان ارزاق الامم تجتمع فى ايد قليلة تحت ستار قانون متساهل والباقون من الأمم عبيد ارقاءُ لأهل المال؛ عبودية اثقل من العبودية الشخصية القديمة." ويضيف:" لا يزال فى الدنيا كهنة وفريسيون يتخذون المبادئ سبيلاً إلى المصالح فيلثمون ذيول الأغنياء والكبراء ويهملون الفقراء مع أنهم سواد الأمم. لا يزال الدين مقيداً بالهياكل والكهنة والظواهر فيه مقدمة على البواطن، وبعبارة أخرى نقول لا يزال أصل الدين (الذى هو—كما يخبرنا— محبة الله والناس ونقاء العواطف) معدوداً أمراً ثانوياً واتباع الفروض والسنن الموضوعة أمراً جوهرياً أصلياً."

تلك هى الحالة "الاجتماعية والدينية"؛ وهى كما يقول الصخرة؛ التى صدمها يسوع فهدمها فى النفوس مدة ولكن الزمان عاد فاعادها.وهو يوضح فهمه الاجتماعي للدين كما يظهر في قوله تلك هى الآفات والشكوك التى تخرب اليوم أساس الهيئة الاجتماعية وتهدم فيها كل نظام وجمال ونقاء والتى وجد يسوع يومئذ أكثرها فى طريقه وحمل عليها حملاته المعروفة. وبذلك لا يكون تاريخه عبارة عن مسألة دينية فقط بل ومسألة اجتماعية أيضاً كما قدمناً.

مما يؤكد أن أشتغال انطون بهذا الكتاب بصرف النظر عن المسالة الدينية؛ كان اشتغالاً باساس المسائل الاجتماعية.

[7]

في الرد على الاعتراضات

يتوقف انطون عند الاعتراضات التى يُعترض بها على هذا الكتاب ويناقشها الواحد تلو الآخر.

يتوقف في البداية عند القول أن تعريب هذا الكتاب؛ يشكك المسيحيين فى لاهوت المسيح وأنه يجب عدم البحث فى هذه المسائل. موضحا إن الدين فى الأرض الآن لا خطر عليه من الباحثين فى روح يسوع لتحليلها ومعرفة مبادئها. فأن هذا فيما يبين يجدد الدين ويحييه ويقوى الإيمان فى العالم. وإنما الخطر الحقيقى هو على العكس تماما ، يكمن فى المبادئ المادية التى تعتبر الروح الدينى ومؤسسيه وهما وخيالاً والمبادئ الدينية التى تتخذ آلة ووسيلة المصالح المادية معنى ذلك أن مصدر الخطر الحقيقي ليس فى البحث فى تاريخ المسيح ولو بحثاً دينياً بل فى التيار المادى الذى يجحد كل شيء.

والاعتراض الثاني: يبدو انه هو الأهم وهو قول البعض أن المسألة الدينية فى الشرق

مسألة وطنية ويجيب اجابة هى دستور للعلاقة بين الاديان المتعددة في وطن واحد موضحا طبيعة العلاقة بينها، لنستمع اليه وهو يوضح كيف يتعامل اعضاء كل دين مع اخوانهم في الوطن .

يقول موجها خطابه لأولى الأمر انفسهم موضحا لا شئ يقوم لدى الأمم مقام الحرية والراحة والعدل الا التى هى من حق كل انسان وكل جمهور وليس تحت قبه السماء احد قادراً على ان يسلبه هذا الحق زمناً طويلاً. ونحن نعلم أن الطوائف لا تستفيد شيئاً إذا زادت ظلمتها ومستبديها. أننا نحترم امانى وآمال كل شعب وكل أمة لا شعبنا وامتنا فقط ولكنا لا نطيق أن تتخذ الأمة حماة لها فيحمل هؤلاء الحماة انفسهم متاجرين بها. فان الأمة ليست فقط أفراداً منها بل مجموع الأفراد اجمالاً. وكل فرد من أفراد الأمة كبيراً أو صغيراً غنياً وفقيراً مساو الفرد الآخر فى الحقوق الطائفية العمومية بحسب المبادئ الانجيلية. والعناية بالصغار والفقراء والضعفاء مقدمة فى شريعة يسوع على كل عناية ذلك؛ لانهم هم الانسانية الحقيقية التى تتعب وتعمل وتحمل على ظهرها اعباء الدنيا كلها.

[8]

الدين من اللاهوت إلى المجتمع

أ– إن العالم قد زحف وتغير ونحن معاشر الشرقيين لا نزال فى العصور الوسطى. ان الشعوب فى الدنيا كلها قد ابصرت على نور الحقوق والواجبات البشرية ان هذه الحواجز التى توضع بينها وتعلمها الانقسام والبغض وكراهة الانسان لا منفعة فيها الا لأفراد معدودين فى كل امة دابهم اذ كان لهذه النار لتبقى الشعوب تحت نيرهم منصرفة عن مصالحها الى مصالحهم. ولذلك انتبهت الشعوب وعلمت انه أذا كانت مصلحة بضعة افراد منها فى هذا الانقسام والبغض فمصلحتها هى فى الاتحاد والألفة والوئام. ويكمل هذا النص المهم الذي يعد محور عمله.

ب– ترى فى اوروبا مثلاً العناصر المختلفة والمذاهب المتعددة والجنسيات المتنازعة تمد ايديها من فوق رؤوس رؤسائها وحكوماتها لتتصافح وتتحدد رضى اولئك الزعماء والحكومات ام لم يرضوا.

ج– وهكذا لم يعد عدوهم ذلك الذى لا يدين بدينهم ولا يكون من جنسيتهم بل اصبح عدوهم اثرة حكومتهم وما لبيتهم الذين يسمحون لبعض افراد بامتصاص دماء الشعب واستخدامه استخدام البهائم فى تحصيل ثروتهم تحت ستار قانون يغض الطرف عنهم؛ والنتيجة الطبيعية كما يقول أن صار همهم محاربة هذه الأثرة فى الحكومات والأفراد معاً

لاشراك جميع بنى الانسان فى خيرات الأرض والسماء واصلاح احوالهم.
د–اين نحن فى الشرق من اولئك الشجعان الاحياء. نحن فى الشرق لاهم لنا الا اذلال بعضنا بعضا. فكان كل حزب منا يريد ان يعيش فى الدنيا وحده وحتى زوال الخصوم. لا يعني زوال بذلك كل فساد من الامة فانه لا فساد كالفساد الاجتماعى الذى يقرض احشاء الأمم ولا عدو كالاثرة فى الحكومات والأفراد تجعل الناس ارقاء لبعض. فاذا نبذ العدو الخارجى يبقى العدو الداخلي. وضرو هذا اشد من ضرر ذاك.

ه–ضرورة تقديم الاصلاح الاجتماعى على الاصلاح السياسى؛ لان ذاك اصل وهذا فرع. وكل امة يحدث فيها الاصلاح الاجتماعى لا تلبث من تلقاء نفسها أن تخلع نير الاستعباد السياسى. ويتمثل الاصلاح الاجتماعى فى قدرة جميع الطوائف المسيحية أو الاسلامية أو الاسرائيلية اذ لا علاقة لأكثر روءساء السياسة ولكن برؤساء الروح اى الدين. زعم الروءساء الروحيون مسلمين كانوا أو اسرائليين أو مسيحيين؛ بأنهم لا يقدرون على هذا الاصلاح العظيم فى طوائفهم.
و–لا إصلاح فى الأرض ولا إصلاح ولا مدنية حقيقية الا بالعود الى مبداء يسوع وهو العناية بك قبل كل شيء
ويرى انطون ان هذه هى الحقيقة الابدية التى لا تزول مهما تقلبت الأجيال والأحوال حتى ولو اكتشف البشر فى المستقبل طرق توزيع خيرات الأرض توزيعاً عادلاً عاماً يبطل به الفساد الذى ينشأ فى الطبقات العليا بكثرة الثروة فيها كثرة فوق الحاجة والفساد الذى ينشأ فى الطبقات السفلى بقلتها فيها عن الحاجة. وهذا هو السبب فى تفضيلنا مبادئه على مبادئ الاشتراكيين ونشر صورتها أمامك واهدائها اليك.
[9]

في الفلسفة اليونانية والمصرية

لا تغيب عن الكتاب ؛ الفلسفة بل ان لها حضورها، التي يحيل فيها صاحب العمل حديثه عن المسيح والمسيحية الى الفلسفة المصرية ويقارن حضورها مع الفلسفات اليونانية؛ يذكر فيلون وكذلك الفيثاغورية ويقارن المسيحية مع الفلسفة الأرسطية والمسيح مع سقراط. ويرى انه يحق للفيلسوف أن يقف ويتأمل في مجرى حوادث العالم ليعزي نفسه عما يصادفه الإنسان في هذه الحياة من الفشل والخيبة في أعز ما يكون لديه وليتحقق أن العالم سائر إلى غرض إلهي لا يصرفه شيء عنه مها قام في سبيله من المصائب والعثرات.

ويبين أن في مصر نشأت طائفة من علماء اليهود كانت تقتبس العلوم اليونانية وتنشرها ونشأ فيها الفيلسوف العظيم فيلون الإسكندري ولكن يهود فلسطين كانوا يعدون هذه الطائفة مفصولة عنهم ولقد كان انفصالها تاماً حتى انه لم يرد لها ذكر في التلمود. وقد كان لزعيمها فيلون تعاليم شبيهة بتعاليم السيد المسيح من حيث الدعوة إلى إله المحبة ومحبة الله والإحسان والراحة في حضن الله مما يدل على استعداد الأفكار في ذلك الزمان لهذه المبادئ السامية.

وهو يرجح انه إذا كان السيد لم يقف في صباه على الفلسفة اليونانية وعلومها فلا ريب انه وقف على فلسفة هذا الفيلسوف المصري؛ الذي عاش قبل ظهوره بخمسين عاماً وكان يعارض الكتبة والفريسيين.

ويرى ان المسيحية لم تكن في ذلك الامر سوى مقلدة لطائفة الايسينيين اليهودية وهذه الطائفه كانت مقلدة لطائفة الفيثاغوريين اليونانية.

ويقارن بين يسوع وسقراط وبينه وبين أرسطو فقد كان يسوع مؤسساً لديانة الإنسانية كما كان سقراط مؤسساً للفلسفة وأرسطو مؤسساً للعلم الطبيعي. وهو يدرك أن الفلسفة وجدت قبل سقراط والعلم قبل أرسطو وقد تقدمت الفلسفة والعلم تقدماً عظيماً؛ إلا أن كل تقدم وارتقاء فيهما كان على الأساس الذي وضعه سقراط وارسطو لهما. ويرى نفس الأمر في يسوع؛ فإن الفكرة الدينية؛ قد اجتازت ثورات عديدة قبله. ومن عصره الي اليوم قد أرتفعت وتقدمت ولكنها لم تخرج ولن تخرج عن القاعدة الأصيلة التي خلقها يسوع لها؛ فإنه وضع في الأرض إلى الأبد فكرة العبادة النقية.

وهو يؤكد على ذلك فقد كان شأن يسوع مع تلامذته كشأن أرسطو مع علماء السكولاستيك. فإن هؤلاء بإعلانهم أن أرسطو هو المعلم الوحيد وأن العلم الذى وضعه علم كامل لا ينقصه شيء قد ناقضوا فكر أرسطو نفسه ولو شهد أرسطو مجدلاتهم وسمع قولهم لنبذ هذا التعليم الضيق وكان في جانب خصومهم أي في جانب العلم التدريجي؛ الذى ينكر التقليد الأعمى. بل أنه كان يصفق استحساناً لأقوال معارضيه ومجادليه متى رآهم قد أصابوا... وهكذا يسوع.

[10]

المسيح والمسيحية

يخبرنا أنطون أن السبب الذى من أجله تقدر المسيحية بعد مرور 19 قرن عليها أن تكون ديانة عمومية ابدية ذلك؛ لآن يسوع نادي بحق كل إنسان أن يشترك في ملكوت اللّه ومن فضله صارت الضمائر البشرية خارجة عن سلطة الشريعة السياسية والفت لنفسها سلطة

جديدة وهى "السلطة الروحية". إن الديانة المسيحية التي فاضت من ضمير فرد من أفراد الشعب وانتشرت بين الشعب وبالشعب واحبها واعجب بها الشعب قد كان لها صبغة خصوصية لا لتمحي أبداً؛ فهي كانت عبارة عن أول نصر للثورة وفوز للعواطف الشعبية وبلوغ اصفياء القلوب والسذج عرش السيادة وإنتاج مملكة الجمال كما يفهمها الشعب الذى انشأها. وبهذا فتح يسوع في الهيئات الاجتماع الارستوقراتية القديمة الثغرة؛ التي ستهدم ذلك البناء وكل شيء يمرِّ منها.

وكذلك يسوع فإنه مهما تغيرت العقائد والأفكار سيكون إلى الأبد معدوداً في الدين مؤسس (العواطف النقية). تلك هى صورته عند أنطون وريـنـان وهى نفسها عند هيجل في كتابه (**حياة المسيح**) فان خطبته على الجيل لا يفوقها شيء في المستقبل ابداً.

وعلى هذا فهم يؤكدون؛ نحن مسيحيون حتى ولو افترقنا في جميع الأمور تقريباً عن التقليد المسيحي الذي تقدمنا. وهذا البناء العظيم بناه يسوع وحده. فإن تلامذته لم يحبوه ذلك الحب العظيم إلا لجاذبية شخصه.

وعلى ذلك لا يعد يسوع مكملاً للدين الإسرائيلي هو في الحقيقة مقاوم للروح اليهودي وقاطع كل صلة به. ولقد انفصلت المسيحية بعده عن اليهودية انفصالاً تدريجياً. وكمالها ليس في العودة الي اليهودية بل إلى يسوع ففضل مؤسسها يكون اذاً كاملاً ولا يقبل شريكاً أبداً.

ولا نجد خير من العبارة التالية التي توضح لنا هيجلية رينان وفويرباخية فرح حيث يقولا: وهذا الشخص العظيم الذى لا يزال يرأس أمور الدنيا حتى اليوم هو شخص الهي لا بمعني انه استغرق كل "الشيء الإلهي" بل بمعني انه الفرد الذى رفع نوعه نحو "الالهى" بقوة لم تعط لسواه.

المسكوت عنه في تحديثية فرح أنطون

وليد الخوري

باحث
وأستاذ جامعي

طبعت الحداثة بقيمها المختلفة مجمل النصوص التي نسجها فرح أنطون حول النهضة العربية وسبل تحقيقها،وأبرَزَ الأغلب من الكتابات التي تناولت فكره، الجوانب المتصلة بالعلمانية والديمقراطية والعقلانية،باعتبارها أركان النظام المعرفي المتقدم الذي أسهم في تحقيق نهضة الغرب الحضارية لاسيما في ميادين العلم والثقافة وأنظمة الحكم.لقد أنصفت هذه الدراسات فرح أنطون،وسلّطت الضوء على دوره في إثراء الفكر العربي الحديث،فكان إلى جانب العديد من حاملي لواء التحديث يتقدمون معارك الدفاع عن سيادة العقل وقدسية الحرية.لكن ثمة مسكوت عنه في هذه الإضاءات على انتاجه،لقد أهملت النظر إلى أصالة الثقافة المسيحية وقيمها في تجربته والتي كانت حاضرة سواء في حواره مع محمد عبدو حول الفصل بين الدين والدولة (ابن رشد وفلسفته،الإسكندرية،1903) أو في دفاعه عن المبادئ المسيحية في وجه العقيدة اليهوديةفي حواره مع استير(اليهودية)(بلسان إيليا)في (أورشليم الجديدة،أو فتح العرب بيت المقدس،الإسكندرية1904)،أو في تناوله للمسألة الاجتماعية في (المدن الثلاث،الدين والعلم والمال،الاسكندرية1903). سوف أشير بما يكفي من الإيجاز إلى هذه المصادر، من أجل إبراز أصالة هذه الثقافة في تحديثية فرح أنطون ومنحاه الإصلاحي.

1- الفصل بين الدين والدولة

اعتقد فرح أنطون اعتقاداً جازماً أن العلم هو أساس التقدّم على صعيد الإجتماع،وللمجتمع قوانينه العلمية القائمة على مبادئ عقلية،دون أن ينكر على الدين دوره في بناء الأخلاق وصقلها وإغنائها بما يعزز أبعادها الإنسانية الكلية الجامعة،ويحيي في أعماق الانسان جذوة الأمل بسعادة تنتظره على درب التقوى والفضيلة.

لم يكن القول بالفصل بين الدين والدولة خياراً محرجاً لفرح أنطون،فالمسيحية التي يعتنقها أجازت الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية،ما سهّل له إمكان الدفاع عن العلم انطلاقاً من إيمانه بدور العقل في فهم الأشياء والظواهر وإدراك عللها واكتشاف أبعادها، وهو في ذلك لا يخرج عن إيمانه بالدين ودوره،يقول:"ذلك أننا نرى أن السلطة المدنية في الاسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً،وبناء على ذلك فإن التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية،فإن الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين فصلاً بديعاً،مما مهّد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدّن الحقيقي وذلك بكلمة واحدة"أعطوا ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه"(ابن رشد وفلسفته،ص 125).

أفسحت المسيحية المجال واسعاً أمام العقل باعتباره ملكة أنعم الله بها على الانسان،منحته الحرية في ممارسة وظيفته والإنطلاق في معركة البحث عن الحقيقة متوسلاً بأدواته،متجاوزاً المعوقات التي نصبها على دربه أعداؤه،ومنهم بعض رجال الدين الذين عملوا على تحجيم دوره واستتباعه لفهومهم المغرضة وقصودهم المستثمِرة في الدين.هذه المرجعية الإنجيلية استوت عند فرح أنطون مقدمة كبرى،انطلق منها في النظر إلى مسائل الحياة وقضاياها.وعلى قاعدة هذا الفهم لمبدأ الفصل بين الدين والدولة،يعود إلى "الخطبة على الجبل"ليمعن في إثبات هذا المبدأ وليظهر أن المسيحية وفي ضوء المبادىء التي زيّنت هذه الخطبة،تمكّنت من الانتصار على جميع " العثرات اليهودية والرومانية وغيرها"(فلسفة ابن رشد،م.س.ص193)،حتى أن أعداء المسيحيةيرون"أن ما أقام الديانة المسيحية في الأرض لا سيف ولا ديوان تفتيش ولا دول،وإنما الذي أقامها تلك المبادئ البسيطة التي هي صورة للكمال الذي يجب على البشر أن يجتهدوا لرفع نفوسهم إليه"(فلسفة إبن رشد،م.س.ص193).وإذا كانت"خطبة الجبل "تُفقِد الانسان رغبته بالتعلّق في" الأرضيات"،فمن هو المسيحي إذن؟إنه ذلك الذي لا يقتني ذهباً ولا فضة ولا يكنز شيئاً، هو الذي لا يخاصم أحداً لأنه يفعل بالناس ما يريد أن يُفعل به،وإذا خاصمه أحد لم يقاوم بمثله،بل إذا ضرِب على خدّ أدار الآخر...(ابن رشد

وفلسفته...ص.193–194). لقد أسهب فرح أنطون في شرح المبادئ الكلية والشاملة التي تمتاز بها المسيحية،وخطبة الجبل هي صفوتها،ما ساعد هذه الديانة على احتواء مجمل الأفكار المنادية بالتحديث والتجديد،وتأكيدها على الترك(الفصل بين الدين والدنيا)قد ثبّت أسس التسامح والتساهل في الأرض بين الفئات والشعوب المختلفة،"أما نحن فنقول،والقول لفرح، أن النتيجة التي تخرج بها من تلك المقدمات هي أن الديانة المسيحية حفظت نفسها وحفظت المدنية وسهّلت التساهل والتسامح في الأرض بين العناصر المختلفة بهذا التّرْك أي بهذا الفصل بين الدين والدنيا"(إبن رشد وفلسفته ص.194). لا يتردد فرح أنطون في العودة إلى المجمع الفاتيكاني الثاني لتأكيد استقلال الشؤون الأرضية عن الشؤون السماوية،"إذا كان المقصود باستقلال الشؤون
الأرضية أن الأشياء المخلوقة والمنظمات ذاتها لها نواميسها وقيمها الخاصة،على الإنسان أن يتعرّف إليها تدريجيا ويستخدمها وينظمها، فهذا النوع من الاستقلال المطلوب هو شرعي تماما، ولا يطالب المعاصرون فقط بهذا الاستقلال إنما هو مطابق لإرادة الخالق"(الوثائق المجمعية،نقلها إلى العربية الآباء: يوسف بشاره،أغناطيوس عبدو خليفه اليسوعي"خبير في المجمع الفاتيكاني الثاني"،فرنسيي البيطري،الجزء (1)،المطبعة الكاثوليكية،بيروت،ص.75).
البحث في ماهية الأشياء والظواهر،واكتشاف القواعد والنواميس التي تضبطها بواسطة العقل،إنما هو عائد إلى نعمة الحرية في استخدامه،وقد منحنا الله إياه وجعله المنارة التي تضيء أمامنا سبل الحياة،"فعلى الإنسان أن يحترم كل ذلك ويقرّ الوسائل الخاصة لكل من العلوم والتقنيات.ولذا فالبحث المنهجي في كل فرع من فروع المعرفة لا يكون منافيا للإيمان إن قاده الإنسان بطريقة علمية صرفة مراعياً قواعد الأخلاق"(المجمع الفاتيكاني الثاني، ص.75).
كان فرح يدرك أن المجمع الفاتكاني الثاني يعي حقيقة التغيّرات في المجتمع ويرى إلى ضرورة مواكبتها،فعمد إلى استنطاق التاريخ ليثبت بالبحث والتحليل أن الديانة المسيحية بأبعادها الانسانية الشاملة قادرة على هضم واستيعاب كل حركة مغيّرة ومطوِّرة،وليظهر تلك الجدلية القائمة بين"الترك" وبين الظروف الإجتماعية التي أحاطت به.
يستفيض فرح أنطون في توصيف الواقع الذي كان سائداً بين اليهود والرومان قبل مجيء المسيح،كان الأضطراب قائما والفساد مستشرياً والشهوة مستأثرة بكافة طاقات النفس البشرية،والمادة متسلّطة في مناحي الحياة كافة،ما دفع المسيحية إلى المناداة بترك شروط الحياة الدنيا ومغرياتها،فكانت دعوتها هذه سبباً في انتصارها وانتشارها". كان

اليهود ...خاضعين للسلطة الرومانية وكان الإضطراب شبيهاً باضطراب إيرلندا اليوم... وكان رؤساء الدين اليهودي ينتظرون مجيء المسيح الذي تدلّ كتبهم عليه أي مجيء الملك الذي يجمع كلمتهم ويحرر أمتهم من نير روما ويبسط سلطتهم على جميع الأمم"(ابن رشد وفلسفته ص.194).

فهمَ اليهود المسيح ملكاً عنصرياً يرتبط بهم برباط العرق والدم،ومجيئه فقط من أجل نصرتهم وصون قوميتهم الضيقةوالثأر من الرومان أعدائهم ومضطهديهم،لقد فاتهم إدراك حقيقة الرسالة المسيحية الانسانية الشاملة التي لا تتوقف عند العرق واللون وسائر المعتقدات على اختلافها،لأن يسوع المخلّص،أتى من أجل خلاص البشرية جمعاء. وعليه فإن تدبير الدنيا وإصلاح شؤونها، وتحرير الأمة اليهودية من نير قيصر،ما كان ليحصل بنظر المسيحية بالثورة العنفية،لأن العنف يستولد العنف،فيستفحل الشرّ ويعم الخراب،لذلك دعا إلى "إعطاء قيصر ما لقيصر"، والإصلاح الذي نحتاج إليه إنما هو في داخل نفوسنا لا خارجها.فالمسيح لم يأتِ إلاّ ليشفي النفوس من أمراضها،أمراض العنصرية والأنانية والحسد والعصبية وسائر الشهوات التي تجتاح الحياة الأرضية.وبذلك "كان كأنه حارب قيصر وخلع نيره أي أنه خلع نير القوة والوثنية ووضع مكانه نير الكمال الروحي،وهذا النير كسر بعد ذلك نير قيصر،لأن قيصر نفسه...دخل في الديانة المسيحية وبذلك كان انتصار المسيح عليه عظيماً جداً".

2- لحظة الإفصاح والتهفيت

إذا كان كلام المسيح في الإنجيل قد شكّل مرجعية فرح في الفصل بين الدين والدولة، فإن "أورشليم الجديدة" كانت المناسبة التي أفصح فيها،على لسان إيليا، عن عمق إيمانه بالحقيقة المسيحية،وأبرز من خلالها تهافت الإعتقاد اليهودي وهشاشة المنطق التسويغي الذي جرى على لسان أستير الفتاة اليهودية.

أورشليم الجديدة عبارة عن رواية تدور حول فتح العرب لبيت المقدس،تتناول الأسباب التي أدّت إلى سقوط الدولة المسيحية،على امتداد فصولها يظهر إيمان فرح أنطون جليا عبر ذلك الحوار الذي حصل بين إيليا(بطل الرواية وحامل وجهة نظر فرح أنطون) وتلك الفتاة اليهودية أستير التي جاءت إلى بيت المقدس ليلة الميلاد وأنقذها إيليا من بين أيدي العامة التي شعرت بدخول يهودي إلى المدينة لمجرّد انطفاء الشموع المضاءة،أنقذها من الجموع المؤمنة، وآواها في أحد الأديرة.عانت أستير من رؤية الصليب مرفوعاً فوق عتبة الغرفة التي كانت تأويها، قلّ من ذلك النور السماوي الذي يتجاوز في معناه حدود

المعرفة العقلية البحتة،أضناها أمر التواجد في حضرة من جنى عليه شعبها وصلبه بعد أن أهانوه وأذاقوه مرّ العذاب.

أمام إنكار أستير لمجيء المسيح،اعتمد فرح في دحض ادعائها على مجموعتين من البراهين،التاريخية والعقلية المنطقية،لقد آثر الابتداء بالبراهين التاريخية الموجودة في التوراة التي يعتقد اليهود صحتها، لإثبات مجيء المسيح،فيذكر ما جاء في الإصحاح التاسع والأربعين من سفر التكوين حول مجيء "شيلون" أي المسيح،إذ تنبّأ يعقوب لابنه يهوذا أن قضيب الملك لا يزول من يهوذا حتى يجيء المسيح.فقضيب الملك قد زال من يهوذا وتفرقت مملكته...مما يدل على أنّ المسيح قدأتى.ثم يعود فرح فيستشهد على لسان إيليا بنبوءة أشعيا في إصحاحه السابع حول حبل السيدة العذراء وولادتها ابناً اسمه عمانوئيل أي الله معنا وهكذا صحّت النبوءة ووِلد المسيح في بيت لحم وهو الصبي المنتظر طبقاً لقول ميخائيل في الإصحاح الخامس حيث يقول: "أما أنتِ يا بيت لحم...فمنك يخرج الذي يكون متسلِّطاً على إسرائيل ومخارجه منذ القديم، منذ الأزل"(أورشليم الجديدة ص. 84).

لقد أدرك فرح أن هذه الحقائق قد فعلت فعلها في نفس اليهودية أستير،فلم تستطع نفيها،ما شجّعه على دعوتها إلى عدم الخوف من الحقيقة التي بانت أمامها،إنها حقيقة تجرح وتعذّب،لكنه يبقى دون العذاب الذي لقِيَه المسيح،مستذكراً أشعيا في الإصحاح الثالث والخمسين في قوله أن شيلون كان "محتقر مخذول من الناس رجل أوجاع ومختبر الحزن"(أورشليم الجديدة ص84). إن عذابكِ من وهج الحقيقة ليس شيئاً أمام العذاب الذي تحمّله يسوع على يدِ قومك الذي كان يحبهم ويحلو له العشرة معهم "ليس مبغضي تعظّمَ عليّ فأختبئ منه بل أنت إنسان عديلي ألفي وصديقي الذي معه كانت تحلو لنا العشرة"(أورشليم الجديدة ص85).

لم يكتفِ فرح في حجاجه بما جاء في التوراة على لسان الأنبياء، من براهين تاريخية،بل انصرف إلى تعزيز موقفه بالأدلة العقلية،فالبرهان العقلي غالباً ما يحوز على الإجماع أكثر من الكتب التي قد يؤوّلها فريق تأويلاً يوافق مذهبه ويخدم مصالحه،فإذا نظرنا إلى الأشياء بعقولنا "ألا يجب أن تعتبري انتصار المسيحية في الأرض وتغلّبها على الأديان القديمة وعقول ملايين البشر دليلاً على أنها من أفعال الله تعالى،فهذا برهان واقعي بسيط على أن تأويلي للتوراة أصحّ من تأويلك، ولا ينقض هذا البرهان إلا القول بأن الله لا يدبّر شؤون الكون، بل ليس بموجود أصلاً...فيجب علينا أن نسلّم لإرادة الله ونعترف بأفعاله ولا نعارض في أحكامه"(أورشليم الجديدة ص85).

إن إرادة الله هي التي دبّرت كل شيء،ونكران هذه الحقيقة هو نكران لارادة الله ولوجوده

في آن، وانتصار المسيحية ورسوخ مبادئها وتعاليمها في نفوس الملايين من البشر هو دليل قاطع على أنها من أفعال الله،لذلك وجب الإقرار والتسليم والاعتراف بأفعال الإرادة الإلهية وأحكامها.
إن الحجج التي أدلى بها فرح أصابت صميم العقيدة اليهودية،كان أثرها مؤلماً في نفس أستير،لقد فهمت قصد فرح وإيحاءه بأن إرادة الله هي وراء سقوط اليهود وتشتتهم وضياعهم،فحاولت أن تدفع هذا الواقع عن أمتها وادّعت أن الله لم يسقط هذه الأمة إلا لينهضها،وأوردت،دعماً لادّعائها، قولاً للنبي هوشع في إصحاحه الثالث "لأن بني إسرائيل سيقعدون أياماً كثيرة بلا ملك...ويفزعون إلى الحرب وإلى وجود في آخر الأيام"(أورشليم الجديدة ص86).لكن فرح لم يتردّد،إثر نَدْبِها لأحوال البؤس والإضطهاد التي عانى منها الشعب اليهودي، في مؤاساتها نافياً أن يكون للمسيحية يد في مصاب هذه الأمة" كوني على ثقة من أن المسيحيين الذين يصنعون هذا يخرجون عن المسيحية،لأن المسيحية إنما هي حبّ الأعداء ومباركة المبغضين"(أورشليم الجديدة ص87).
كان البعد ال "أونيفرسالي"للقيم المسيحية حاضراً بقوة في خلفية فرح أنطون الفكرية،لعلّها كانت الباب الذي نظر منه إلى الحداثة وقيمها،لنقل أنه أتى إلى القيم الإنسانية الحداثية من تلك الآفاق الجامعة التي رسمتها حقول العلم والعمل في الإنجيل،فكانت له خير المقدمات إلى محبة الآخر والانهمام بقضاياه ومناهضة الافتئات على إنسانيته واغتصاب حقوقه.
لم يستطع فرح،مع روحه المسيحية السمحاء، أن يسكت عن إفهام الأمة اليهودية التي استغلّت مأساتها استغلالاً طال جميع جوانب الحياة السياسية،الاقتصادية والإجتماعية،وتذكيرها ب "أنّ الذي داس الحق في زمانه لا تؤثر كثيراً في النفوس شكواه من دَوْس الناس حقّه"(أورشليم الجديدة ص87). لقد اغتال اليهود الحق وداسوا عليه عندما سفكوا دم المسيح وصلبوه،فعلوا به ما فعلوا،عندما ساءه، وهو الحق والعدل والمحبة،أن يرى شعب إسرائيل يخالف مضمون التوراة،الكتاب المقدّس المفعم بمبادئ الرفق والعدالة والصدق،وقد همّشه الكهنة وحوّروا مضمونه "فالكهنة ألّفوا في الأمة طبقة ممتازة لها السعادة والقوة والثروة والجاه وكان الشعب تحتهم يئنّ من الفقر والضيق والذلّ"(أورشليم الجديدة ص88).

3- إنجيلية فرح أنطون.

لم يخفِ فرح أنطون اتّباعه المذهب الإنجيلي،فنقم على رجال الدين الذين تحصّنوا بالامتيازات التي وفّرها لهم ثوب الكهنوت،فإذا بهم يتمسكون بمظاهر الدين وشكليات التديّن،ويتعامون عن حقيقة الدين وجوهره"فوضعوا أن العبادة الحقيقية لا تكون إلا في

هيكل أورشليم أي أنهم جعلوا بين نفوس البشر وبين خالقها حاجزاً عظيماً لا يرفعه إلا الكهنة خَدَمَة ذلك الهيكل ولا عجب في ذلك لأن دخْل الهيكل كان المورد العظيم لرزقهم وثروتهم"(أورشليم الجديدة ص88).لم يستطع المسيح السكوت،عند رؤيته هذا الخروج الفاضح على الشرائع الإلهية، ف"نادى أن العشّار الغريب المنبوذ أفضل من الكاهن الفرّيسي إذا هو استقبل الله بقلب نقي، والسامري المضطهد المحتقَر أفضل من اليهودي إذا هو أغاث غريباً جريحاً على طريق أريحا ولم يغثْه اليهودي"(أورشليم الجديدة ص88). لقد وضعت أقوال المسيح وأفعاله الأساس المتين لمبادئ المحبة والعدالة والإخاء بين جميع البشر ، هادماً العوائق الاجتماعية والعرقية الموضوعة بينهم، جاعلاً معيار الفضل والصلاح محبة الآخر وفعل الخير المجرّد تجاه أي من الناس"ولما قالت له السامرية على بئر "شكيم—نابلس"أن اليهود يقولون أن الصلاة لا تجوز إلا في أورشليم صاح بها قائلاً: أيتها الإمرأة قد جاءت الساعة التي فيها يُعبد الله في كل مكان بالحق والروح"أورشليم الجديدة ص88)،أي أن كل إنسان يجب أن يكون كاهن نفسه وعبادته يجب أن تكون في كل مكان بالحق والروح أي بطهارة القلب وصفاء الضمير، بعيدا عن المظاهر المادية والمقاصد الدنيوية.

لقد أحدثت المسيحية،بأبعادها الانسانية الزاخرة بالمحبة وبذل الذات إنقاذاً للبشرية،،تحوّلا جذرياً في النظر إلى الإنسان،والقيم المعزِّزة لوجوده وكرامته، فالمسيح واجه الموت بالمحبة والغفران"أغفر لهم يا أبتاه لأنهم لا يعلمون ماذا يصنعون"،محدِثاً في انتصاره عليه بالقيامة،تحريراً للبشرية من وطأة الخطيئة التي رزحت تحتها قبل تجربة الفداء العظيمة.من هنا كانت صيحة فرح"لنجثُ كلّنا أمام الصليب لأنه رمز أبدي لا يفنى إلى الحقُّ الذي يجب أن لا يداس في العالم وإذا داسه أحد فإنه ينتصر أبداً"(أورشليم الجديدة ص89).

4- رسالة الدير التقوية والاجتماعية

إن نقمة فرح على رجال الدين لم تمنعه من النظر إلى المؤسسات الدينية الرهبانية،نظرة واثقة إلى دورها في المجتمع على صعيدي التقوى والإنماء الاجتماعي،فوجود الأديرة ضروري من أجل تلبية الحاجات الروحية عند بعض النفوس التوّاقة إلى العزلة والتعبّد،ما لايتعارض مع رسالة الدير المدنية والاجتماعية"فالدير عبارة عن قوّة ممدِّنة للجهات التي يكون الدير قائماً فيها،والديور تقام عادة في القفار والجبال والقرى البعيدة،أي في الأماكن المحتاجة إلى...تعمير وإحياء،فتأمّل مقدار الخير الذي يستطيع الدير صنعه

في تلك الجهات"(الوحش الوحش الوحش،أوسياحة في أرز لبنان،الإسكندرية 1903، ص17). جعل فرح الدير في دوره الاجتماعي مؤسسة عظيمة يجتمع حولها أهل القرى ليتعرّفوا على أيدي الرهبان، إلى فضائل التقشف والتقوى، ويتعلموا طريقة زراعة الأرض،وإنشاء صناعات جديدة يعتمدون عليها في جميع شؤونهم العملية اعتماداً متبادل النفع بين الفريقين"فإن الدير يصير في هذه الحالة عبارة عن مركز أعمال القرويين ومستشارهم في جميع أشغالهم"(الوحش...ص17).

يحلو لفرح أن ينظر إلى ذلك الراهب،منصرفاً، بعد تأدية صلاته وإتمام فرضه الروحي،إلى حقول القرية،مع معوله وفأسه،حيث ينتظره أهلها كرسول العلم والمدنية،يسترشدون بإرشاداته التي راكمها بالدرس والاختبار،والتي ما كانت لتصل إليهم بدونه.ولا يعادل هذه المهمة عند فرح سوى رؤية ذلك الراهب خارجاً من الدير وبيده الإنجيل لعيادة مريض في القرية أو تسلية حزين"ولست أعرف شيئاً في هذا العالم يعادل نفعه نفع الديور في التمدين والتعمير إذا سلكت بإخلاص ونزاهة هذا السبيل"(الوحش...ص 17). يعوّل فرح كثيراً على مجتمع الدير،على الرهبان،هذه الفئة من الناس التي أدارت ظهرها لمفاسد المجتمع،وضغط الإغراءات الدنيوية،"لقد خرجوا عن دائرة البشر،ويصير البشر في الاجتماع ينظرون إليهم نظرهم إلى معلمين مرشدين موضوعين فوقهم،فكأن الانسانية في هؤلاء المنفردين قد تكررت وصفَت وصارت جديدة لا همَّ لها في الارض غير فعل الخير مساعدة الضعفاء"الوحش... ص18).لم يفُتْ فرح الإشارة بإعجاب إلى، المعيشة الديرية الاشتراكية المحضة التي تعيشها الأديرة وتلك الحياة الأخوية التي تسودها المساواة والمحبة"فإن معيشتها اشتراكية محضة،الكل متساوون قولاً وفعلاً"(الوحش...ص19)،فلا ملكية شخصية في الدير،فكل شيء بين الرهبان مشتركاً،لكنهم،مع تساويهم هذا،خاضعون لسلطة عليا خضوعاً تاماً لأنهم يثقون بها كل الثقة، لعلمهم أنها لا تأمرهم إلا بالخير وما فيه الخير،فالدير بنظره واحة للأخلاق والنظام في مجتمع سقطت فيه القيم واندثرت تحت ركام الأنانية والشهوة"بينما تكون الدنيا قائمة قاعدة بالاضطرابات والفتن والثورات بين كل الطبقات،ترى الهدوء والنظام...في الدير وما حوله،كأنه صار قطعة من الجنان"(الوحش...ص19).

لقد حرص فرح في معظم كتاباته على إبراز البعد الاجتماعي المسيحي،فتراه في أورشليم الجديدة و على لسان الراهب ميخائيل يقول"فكنت أذهب حافياً مكشوف الرأس بحالة يرثى لها إلى منازل الأغنياء وقصور الكبراء وهناك مثل يوحنا المعمدان كنت أُفزِعهم بسوط التأديب وآخذ منهم مالاً لإخوتهم الفقراء وكان الذي يتمنع منهم عن إعطائي أناديه باسمه على السطوح أنه ليس بمسيحي".

لم ينظر فرح إلى الدين فقط كبنية ميتافيزيقية،بعيداً عن المجتمع وقضاياه،بل وجد في المبادئ الدينية منبعاً للقيم الكفيلة بشفاء الهيئة الاجتماعية من أمراضها وعللها،وتحرير النفوس البشرية من العوائق التي تقف حائلاً بينها وبين السعادة الحقيقية. فالتجربة المسيحية التي عاشها فرح أنطون بمبادئها القائمة على المحبة والعدل والمساواة والحرية،شكّلت الأصل الذي أسهم إلى حدّ كبير في بناء تفكيره الإصلاحي والتحديثي الرائد.

5- فرح المسيحي علماً وعملاً

كانت "المدن الثلاث/العلم والدين والمال"القول الفصل في المسألة الاجتماعية،حيث يتجلى بوضوح انحيازه الكامل والمطلق إلى شمولية القيم المسيحية وإلى وجوب تماهي العلم والعمل في سلوك المسيحي الحقيقي،فرجال المال يقدمون خدمات جلّى للهيئة الاجتماعية فيستثمرون أموالهم في بناء المؤسسات،لكن هذا لا ينفي ظلمهم وجشعهم واستغلالهم للطبقات الفقيرة والفئات الكادحة،كذلك أهل العلم،لهم دورهم في تعليم الشعوب وتثقيفها وإنارة الطريق أمام الإنسان في صراعه من أجل الحياة،لكن هذا أيضاً لا يلغي الروح الانتهازية التي ميّزت تعاونهم مع العمال في الظاهر لكنهم ساوموا على حقوق هؤلاء تحقيقاً لمصالحهم وتحسين مواقعهم،ولم ينسَ فرح أن يعرب عن استيائه من ممارسات العمال بالرغم من دورهم الفاعل في الإنتاج وشرعية حقوقهم،فقد نعتهم بأشنع النعوت،إنهم"جماعات كأنهم أبالسة خرجوا من الجحيم فصاروا ينهبون ويسلبون"(المدن الثلاث...ص46).كان ذلك إثر الحريق الذي دبّ في هذه المدن،امتدت النيران إلى أرجائها كافة فاغتنم المتطرفون من العمال الفرصة واقتحموا"القصور الكبيرة والنار تضطرم فيها،وبَدَلَ أن ينقذوا النساء والأولاد الذين كانوا بين الدخان...كانوا يقتلون وينهبون كل ما وصلت إليه أيديهم"(المدن الثلاث...ص46). لقد هاله ما فعل العمال لاسيما الغلاة منهم،مشيراً إلى ضلوعهم في التآمر،معلناً بغضب"لو كنت أملك الآن مسدساً ومائة خرطوشة لكنت أُظهر رأيي...فإنني كنت أذهب وأحرق أدمغة كل من أراه في طريقي من هؤلاء الأبالسة الذين يقتلون وينهبون"(المدن الثلاث...ص47).

لقد هدم فرح في النهاية المدن الثلاث لأنها فشلت في تقديم الحلول المرضية لمشاكل الناس بفئاتهم المختلفة،والفشل برأيه عائد إلى الانسان وميوله النزّاعة إلى الجشع والأنانية،فهو الآتي من فضاء الإنجيل وتعاليمه،هاله أن يرى الأنانية والطمع والمال وحبّ الجاه،آفات متحكمة بسلوك البشر،تقودهم إلى صراعات ومآسي وترمي المجتمع عموماً بالفوضى والدمار.لقد وجد أن هذه القبائح كلها لم تكن لتحدث لولا"الشراهة

والاثرة والطمع"(المدن الثلاث...ص49).لم يبرّئ أحداً منها "والتبعية واقعة على جميع الأحزاب،ولا أستغرب أن تخسف بنا الأرض وتنقضّ علينا صواعق السماء ما دمنا بعيدين إلى هذا الحدّ عن مبدأ الرفق والإخاء"(المدن الثلاث...ص49).

يحرص فرح أنطون في فهمه للمسيحية على الوصل المطلق بين الإيمان والممارسة،فلا قيمة للعلم بمعزل عن العمل،والمسيحي الحقيقي مدعو إلى تحقيق مبادئ المحبة والعطاء،لأنهما من أفعال العناية الالهية"لذلك لم نجد في الكون كله شيئاً أجفّ وأثقل من قلوب الذين لم يتعوّدوا العطاء".(راجع:وليد الخوري:البعد الاجتماعي المسيحي في فكر فرح أنطون،رسالة لنيل شهادة الماجستير،الجامعة اللبنانية/كلية الآداب،1979).

أقول في خاتمة هذا البحث،أن المتابع لكتابات فرح أنطون،يتنامى عنده شعور بأنها قد أُخرِجت عن سياقها،وتمَّ تهميش جوهرها،تحت ضغط الايديولوجيات العلمانية المجتهدة في سبيل مواجهة الفكر الاسلامي المتطرف،بل ساد، في الأعم الأغلب من الدراسات التي تناولت فكره،نمط من الانتقائية المجحفة،استهدفت التعمية على أصالة الثقافة المسيحية في توجيه فكره،فاستقر التعامل مع أفكاره على أنها وليدة تأثره بالثقافة الغربية وبالأفكار التحديثية التي حملتها، لكنه قد غاب عن أصحاب هذا التوجّه،أن هذه الأفكار المتصلة بقيم الحرية والعقلانية،هي أصيلة في ثقافته المشرقية والمسيحية منها تحديداً.

محنة فرح أنطون في ابن رشد

مراد وهبة

علامة مصري
ورئيس الجمعية
الدولية لإبن رشد

الرأي عندى ان الصراع القائم في القرن الحادى والعشرين هو صراع بين الأصولية والعلمانية مع اعتبار أن الأصولية هي التفكير في النسبي بما هو مطلق وليس بما هو نسبي في حين أن العلمانية هي التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق، وذلك على نحو تعريفي لكل منهما. إلا أن هذا الصراع لم تكن بدايته في ذلك القرن بل في أواخر القرن التاسع عشر وذلك بفضل شخصيتين تاريخيتين إحداهما أصولية ومتمثلة في رشيد رضا والأخرى علمانية ومتمثلة في فرح أنطون. والمفارقة هنا أن الاثنين قدما فى عام 1897 من طربلس الشام إلى مصر في باخرة واحدة فماذا كان حال مصر؟ كان بها مجموعتان من المثقفين العرب: مجموعة مسيحية علمانية ومجموعة إسلامية سلفية. وكانت لكل مجموعة أبحاثها المتأثرة ايجاباً وسلباً بأبحاث المستشرق الفرنسي ارنست رينان. وفى هذا السياق أصدر فرح أنطون مجلة " الجامعة" وأصدر رشيد رضا مجلة " المنار". الأولى تدعو إلى العلمانية والثانية تدعو إلى الأصولية. ودار الخلاف بين المجلتين حول ابن رشد من جهة والعلاقة بين المسيحية والإسلام من جهة أخرى.

كانت صورة ابن رشد— سواء في العالم العربى الاسلامى أو خارجه، محكومة بما ارتآه رينان (1823— 1892) الذى يقال عنه إنه أول من أدخل المنهج التاريخى النقدى والمنهج الوصفى في الدراسات الاستشراقية الأمر الذى كان من شأنه عدم وقوعه في الدوجماطيقية التي تعنى، في رأيى، توهم امتلاك الحقيقة المطلقة. وقد كان الفضل في ذلك مردود إلى تأثره بالمدرسة

البروتستانتية في الدراسات الانجيلية. وفى هذا السياق أصدر رينان كتابه المشهور والمعنون " ابن رشد والرشدية" والذى اعتمد فيه على الترجمات العبرية واللاتينية لمؤلفات ابن رشد. وفى هذا السياق أيضاً ألقى الشيخ مصطفى عبد الرازق (1885–1947)محاضرة عن العلاقة بين رينان وجمال الدين الأفغانى نوه فيها بشعور رينان وهو يتحدث إلى الأفغانى أنه كان أمام ابن سينا أو ابن رشد.

وكان من رأى رينان أن عام 1198 وهو العام الذى رحل فيه ابن رشد عن دنيانا هو تحول سلبى في الفكر الاسلامى، إذ كان رحيله نهاية تراث كان من الممكن أن يكون تراثاً تنويرياً. بل إن رينان يرى أنه منذ ذلك العام وحتى عام 1798 والفكر الحر في العالم الاسلامى مسحوق، أي مسحوق لمدة ستمائة عام. ومع عام 1798 وهو عام غزو نابليون لمصر كان محكوماً عليها بالاصطدام بالحداثة التي هي ثمرة التنوير. وقد أطلق على الحقبة فيما بين 1198– 1798 لفظ " الانحطاط" لأنها تمثل في رأى كثير من مؤرخى الشرق الأوسط– حقبة ظلام و كسل عقلى. وبعد رحيل رينان عن دنيانا تم الاتفاق على أن موت ابن رشد نقطة تحول في تاريخ الفكر الأوروبى والفكر الاسلامى، وأصبح ابن رشد رمزاً على بزوغ ثقافة أوروبية متنورة كما أن ازاحته كانت رمزاً على انحطاط الثقافة الإسلامية.

والسؤال بعد ذلك: هل معنى ذلك أن الخروج من الانحطاط يستلزم إحياء فلسفة ابن رشد؟ كان جواب فرح أنطون بالإيجاب. ومن هنا كتب سلسلة مقالات عن فلسفة ابن رشد ثم جمعها في كتاب نشره في عام 1903 بعنوان " ابن رشد وفلسفته". وكانت الغاية من نشره الدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمانية في الشرق على نحو ما جاء في إهداء الكتاب حيث يقول: " لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكنا نعلمأن النبت الجديد في الشرق قد صار كثيراً ونعنى بـ " النبت الجديد" أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة التمدن الأوروبى الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم. فإلى هذا " النبت الجديد" في الإسلام والمسيحية وغيرهما نهدى هذا الكتاب.

والرأى عندي أن الذى دفع فرح أنطون إلى طلب الحماية من العقلاء مردود إلى أن ابن رشد قد اتهم في زمانه، أي في القرن الثانى عشر، بأنه مرق عن الدين فاستوجب لعنة الضالين إلى الحد الذى سماه فيه الخليفة المنصور بأنه " معطل وملحد" وذلك في

منشور رسمي كتبه ابن عباس ونشره في الأندلس وفى المغرب للتحذير من فلسفة ابن رشد. وقد ورد هذا الاتهام في القصائد التي نظمها شعراء الأندلس. وبعد ذلك أصدر الخليفة المنصور قراراً بنفى ابن رشد إلى قريته أليسانه وحرق مؤلفاته.

والسؤال اذن: ماذا حدث لفرح أنطون إثر إصداره ذلك الكتاب؟

أعلنت مجلة " المنار" أن مجلة " الجامعة" قد أهانت العقائد الإسلامية كما أهانت أئمة المسلمين. وبعد ذلك راح رشيد رضا يحرض الأستاذ محمد عبده على مهاجمة الكتاب وصاحب مجلة " المنار". وقد كان الهجوم هو محتوى الباب الثالث من الكتاب وعنوانه " ردود الأستاذ على الجامعة وجواب الجامعة". والمقصود بالأستاذ هنا هو الشيخ محمد عبده.

قال الأستاذ: قرأت ما نشرت الجامعة من ترجمة ابن رشد. مررت على ما نقلت من آراء المتكلمين وآرائه بغير تدقيق لأنى أعرف آراء الفريقين من قبل. ولم يكن لى قصد من النقد وإنما أريد أن استفيد جديداً. لهذا لم يقف نظرى لأول وهلة على ما احتوته تلك الجملة الاعتراضية (الاضطهاد في النصرانية والإسلام). قرأتها بترو وانتهيت منها إلى حكم من " الجامعة" يخالف ما أعتقد ولا يلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية. وقد وردت هذه الجملة الاعتراضية عندما تساءل فرح أنطون: أي كان أكثر تسامحاً وأقل تعصباً فيما يختص بالعلم والعلماء؟ وكان رد محمد عبده أن القتال بين المسلمين لم يكن من أجل العقيدة ولكن من أجل الدفاع عن آراء سياسية في طريقة حكم الأمة كما دلل على تسامح المسلمين مع أهل العلم وعلى الأخص العلماء النصارى مثل يوحنا البطريق وحنين بن إسحاق وقسطا بن لوقا وأبى الفرج بن الطيب. أما فرح أنطون فقد تجنب المقارنة بين الإسلام والمسيحية واتجه إلى ضرورة الفصل بين العلم والدين وحجته في ذلك أن العلم يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة، أما الدين فيوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم من غير فحص في أصولها. وهذا الفصل يذكرنى بما قاله الفيلسوف الفرنسي بسكال " للقلب حجج يجهلها العقل". والمغزى أن لكل من العلم والدين دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعاً للآخر.

هذا هو رأى فرح أنطون وهو في رأيى مغاير لرأى ابن رشد الذى يرى أن الفيلسوف يخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل من أجل الكشف عن المعنى الباطن للنص الدينى والذى يتسق مع مقتضيات العقل. ومن هنا جاء تعريف ابن رشد للتأويل وهو إخراجدلالة اللفظ من دلالته الحقيقية (أي الحسية) إلى دلالته المجازية.

وقد جاء هذا التعريف مناقضاً لرأى الغزالى في التأويل ومفاده أنه يعنى إحالة الدين إلى مجموعة من الخيالات، ومن ثم يلزم الأخذ بظاهر المعنى. يقول: " أما قول الفلاسفة بوجوب تأويل كل الأمور تأويلاً عقلياً فقول يجعل كل الأديان بمثابة تخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق". مثال ذلك: يقررعلماء الكلام أن الخالق مطلق التصرف في الكون، ومن ثم فليس لأحد أن يتساءل عن السبب إذا حدث في الكون شيء لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. ويلزم من ذلك عدم وجود روابط ضرورية بين حوادث الكون. وقد سار علماء الكلام في هذا الاتجاه. ومن هنا أصدر ابن رشد كتابه المعنون " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة".وهذا الكتاب تتمة كتاب " فصل المقال" لأنه يعود فيه إلى إثارة التأويل الفاسد الذى يؤدى إلى البدع المضلة، وهو وارد لدى الأشعرية والمعتزلة والصوفية والغزالى بوجه خاص، ولدى المتكلمين بوجه عام. وادعت كل فرقة أنها تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى، وادعت أنه الذى قصده الشرع، بل ادعت أن مَنْ خالفها إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة. وفى هذا المعنى تأتى خاتمة كتاب " مناهج الأدلة"تحت عنوان " قانون التأويل" وهو القانون الذى يحدد ما يجوز وما لا يجوز، وماجاز منه فلمن يجوز. ومن شأن الالتزام بهذا القانون فهم مقصد الشريعة، وهذا معناه أن ثمة علاقة عضوية بين التأويل ومقصد الشريعة، وأن الوعى بهذه العلاقة يفضى إلى معرفة ما ينبغي أن يؤول أو لا يؤول، وإن أُوِّل فعند مَنْ يؤول، وأن الراسخين في العلم هم الذين على وعى بهذه العلاقة، ومن ثم فإنهم الذين ينبذون علماء الكلام. وإذا تحقق نبذهم عاد اتصالالفلسفة بالشريعة. وإذن يكون مغزى الكتابين الدفاع عن مشروعية الفلسفة شرعاً. وأظن أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذى أصبح مقبولاً في أوروبا، بل أصبح أساساً لما يسمى بـ " الهرمنيوطيقا". وأصل هذه التسمية مردود إلى هرمس رسول آلهة اليونان ومنه اشتق لفظhermeneutike techne)) أي فن التأويل. وقد استعان به البروتستانت عندما أرادوا تأويل آيات الانجيل في عصر الإصلاح الدينى. ومن ثم تعددت التأويلات، ولم يعد من الممكن المفاضلة، وبالتالي امتنع التكفير. وهذا بالضبط ما قصد إليه ابن رشد من التأويل عندما قال: لا اجماع مع التأويل ولا تكفير مع التأويل. ومع ذلك فقد كان مفهوم التأويل لدى ابن رشد هو الذى أفضى إلى نكبته المشهورة. ومع ذلك أيضاً فإن فرح أنطون قد أجهض نفسه حين دعا إلى التفرقة بين العلم والدين. وأظن أن السبب في هذا الإجهاض الذاتي مردود إلى

أنه لم يفطن إلى أن إشكالية السلطة الدينية تكمن في أنها وإن كانت ذات سمة بشرية إلا أنها في حالة توهم أنها مالكة للحقيقة. ومن شأن هذه الملكية أنها تدفع صاحبها إلى تكفير الآخر إذا لم يلتزم بهذه الحقيقة. وقد كان رشيد رضا واحداً من هؤلاء، إذ كان يرى في كتابه المعنون " الخلافة" أن الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات مترادفة وتعنى رئاسة الحكومة الإسلامية (الخلافة الإسلامية) الجامعة لمصالح الدين والدنيا. ومن واجبات الإمام حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة وجهاد من يعاند الإسلام حتى يسلم أو يدخل في الذمة. ورشيد رضا يعنى بالجهاد القتال العينى. ولهذا كان من الطبيعى بعد موت رشيد رضا أن يتولى مسئولية مجلة " المنار" حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين.

وفى هذا السياق لم يعد يذكر اسم ابن رشد فلم يقل ابن خلكان والصفدى كلمة واحدة فيما ألفا عن أعظم الرجال في الإسلام. وجمال الدين القفطى الذى جاءبعد ابن رشد بجيل واحد لم يذكره في كتاب « أخبار الحكماء» وابن سبعين إذا ما تناول عين المسائل التي عالجها ابن رشد لم يذكر ابن رشد. ويقرر هنرى كوربان في كتابه المعنون « تاريخ الفلسفة الإسلامية» أن الرشدية في الشرق مرت من غير أن يشعر بها أحد. ومن هنا صككت هذه العبارة « ابن رشد ميت في الشرق حى في الغرب» وأطلقت عليها « مفارقة ابن رشد» التي كانت عنواناً لبحث ألقيته في المؤتمر الدولى الفلسفى الأول للفلسفةالإسلامية في نوفمبر 1979 تحت رعاية جامعة عين شمس، وكان عنوان المؤتمر « الإسلام والحضارة» وفى عام 1980 نشر بحثى في مجلة ألمانية تصدر عن الجمعية الدولية لفلسفة القانون والفلسفة الاجتماعية. وفى المؤتمر ذاته ألقى المفكر الألماني من أصل سورى بسام طيبي ورئيس مركز العلاقات الدولية بجامعة جورج أوجست بجوتنجون بحثاً عنوانه « الإسلام والعلمانية». وقد أرسلت مذكرة إلى رئيس جامعة عين شمس تحرضه على رفض نشر ذلك البحث إذ كانت الجامعة هي المكلفة بطبعه. وعندما أصدر طيبى كتاباً عن « أزمة الإسلام الحديث» جاء في مقدمته أن أكثر الأفكار خلافية في كتابه، وأعنى بها العلمانية يمكن صياغتها بألفاظ إسلامية. ثم قال في ملاحظته الملحقة بنهاية كتابه « إن مراد وهبه قد وُفق في نشر بحثى في أعمال المؤتمر التي تعطل نشرها بسبب المعارضة التي اشترطت حذف البحث.

وفى عام 1992 احتفلت مصر بمرور مائة عام على التنوير فقررت الهيئة المصرية العامة للكتاب طبع كتاب فرح أنطون عن ابن رشد وفلسفته. وإذا بالكتاب ينشر محذوفاً منه مائتى صفحة من بينها مقدمته التي يدعو فيها إلى فصل الدين عن الدولة وكذلك

الحوار الذى دار بين فرح أنطون والشيخ محمد عبده. وعندما سألت رئيس الهيئة الدكتور سمير سرحان كان جوابه أن عمال المطبعة رفضوا طبع الكتاب ولكن مع التفاوض انتهينا إلى حل وسط وهو حذف المطلوب حذفه، وقد كان.

وفى عام 2012 طلب مني رئيس الهيئة المصريةللكتاب الكاتب الصحفى حلمى النمنم أن أُعد كتاب فرح أنطون للنشر مع كتابة مقدمة وقد كان. وعندما صدر لم يكن له أي صدى في وسائل الاعلام لأنها كانت محكومة بحكومة الاخوان المسلمين.

وفى هذا السياق كله يمكن القول إن مؤتمر 2022 في طرابلس لتكريم فرح أنطون بمناسبة مرور مائة عام على موته هو أول تكريم. ومن هنا يلزم إثارة السؤال الآتى:

لماذا استمرت مطاردة فرح أنطون مائة عام؟

قبل الجواب عن هذا السؤال يلزم التنويه بأن فرح أنطون لم يكن مهموماً إلا بمسألتين: العلمانية وابن رشد معاً. وهذا يعنى أنه لا علمانية من غير ابن رشد. ومن هنا يلزم أن يكون الجواب محكوماً بالكشف عن أسباب رفض هذه المعية. وكانت بداية الرفض عندما أصدر الغزالى كتابه المعنون " تهافت الفلاسفة" وفى الفقرة الأولى منه يكفر الغزالى الفلاسفة بسبب تأثرهم بالفلسفة. يقول: " وإنما كان مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم... وهم مع رزانة وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة. فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر". هكذا جاء ذكر التكفير في مفتتح الكتاب. إلا أن الغزالى زاد عليه شيئاً آخر في الخاتمة حيث قال: فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بوجوب تكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا تكفيرهم لابد منه". ثم سكت عن إبداء الرأىفي وجوب قتلهم. بيد أن السكوت عنه لا ينفيه. ولا أدل على ذلك مما يحدث الآن على مستوى كوكب الأرض.

وبعد موت الغزالى أصبح المشرق العربى محكوماً بمذهبه، بل امتد تأثيره إلى المغرب العربى حتى كاد أن يكون محكوماً به. ولا أدل على ذلك من أن أهل السُنة قد لقبوا الغزالى بحجة الإسلام ويسمى أمير المسلمين حتى لا يشارك أمير المؤمنين في لقبه.

وبسبب هذا التأثير للغزالى ألَف ابن رشد ثلاثة كتب للرد على الغزالى هي على التوالي: " فصل المقال وتقرير فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" يرد فيه ابن رشد على كتاب الغزالى المعنون " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". ثم كتاب " تهافت التهافت" ويرد فيه على كتاب " تهافت الفلاسفة" أما الكتابالثالث فهو " مناهج الأدلة

في عقائد الملة" وفيه يهاجم علماء الكلام وأهل الظاهر والمتصوفة. وتأسيساً على ذلك فإنه يمكن القول إن الغزالى يدخل من بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد وبالتالي في تفسير محنة فرح أنطون. وإذا كان الغزالى أحد هذه العوامل الأساسية فيلزم إضافة الفقيه ابن تيمية من القرن الثالث عشر. فكرته المحورية رفض مفهوم التأويل على نحو ما هو وارد في كتابه " درء التعارض بين العقل والنقل" حيث يقرر أن الشرع يقوم على السمع، أي على ما سمعناه من الرسول (صلعم). ولهذا فإن ما هو ثابت بالسمع فهو ثابت سواء علمنا بالعقل أم بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم بثبوته لا بعقل ولا بغيره. ومعنى ذلك أن ثبوت ما أخبرنا به ليس موقوفاً على عقولنا، لأن مهمة عقولنا أن تعلم بهذا الذى سمعته دون تأويله.

والسؤال اذن: لماذا يرفض ابن تيمية التأويل؟ يرفضه لأنه، في رأيه، يعنى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر في حين أن كل آيات القرآن واضحة في معناها وليس هناك خفاء. ولهذا فليس ثمة مبرر للتأويل. ولا أدل على ذلك من قوله: " إن التأويل تحريف الكلم عن مواضعه ومخالف لاجماع سلف الأمة". ومعنى ذلك أن ابن تيمية يشترط الاجماع في تفسير النص الدينى. والتأويل خروج على الاجماع، ومن ثم فالتأويل ممتنع. والنتيجة الحتمية بعد ذلك أن يكون العقل مساوياً للسمع، أو بالأدق، هبوط العقل إلى مستوى الحس. وفى هذا المعنى يتم إلغاء العقل لحساب الحس، ومن ثم يتم الاكتفاء بالحس. يقول: " وجدت ما يُعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط. ولا يُعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح". اذن طاعة العقل للسمع لازمة، ومن ثم يتأسس المجتمع على السمع والطاعة. والمجتمع الذى يتأسس علىهذا النحو اسمه مجتمع القطيع، وهو المجتمع الذى يطالب بتأسيسه الاخوان المسلمون.

وعندما فطنت إلى أن ابن رشد صالح لأن يكون جسراً بين أوروبا والعالم الاسلامى وذلك بتأسيس رشدية عربية على غرار الرشدية اللاتينية التي كانت من جذور الإصلاح الدينى في أوروبا في القرن السادس عشر والتنوير في القرن الثامن عشر أصبحت موضع نقد مرير من قِبل مستشرقين غربيين بدعوى أن لدى سوء طوية في تحويل ابن رشد إلى أيقونة قابلة للعبادة في حين أنه لم يكن إلا شارحاً لأرسطو ولا علاقة له بما أزعم. وعلى سبيل المثال لا الحصر فقد ارتأى الفرد إيفرى أستاذ الفلسفة بجامعة نيويورك أنه من اللازم التفرقة بين ابن رشد الأصلى وابن رشد اللاتينى. وبغير ذلك فإننا ننساق إلى ابتداع الأساطير وابتكار الماضى من أجل تحقيق غايات سياسية الأمر الذى من شأنه أن يفضى إلى فوضى في البحث العلمى، ومن ثم إلى مناورات سياسية لأن النص، في هذه الحالة،

يصبح ما تريده أنت أن يكون عليه. وعلى الفلاسفة أن يكونوا حذرين من الانصياع لمناهج من هذا النوع. فاليوم نغيَر الماضى ليتلاءم مع برنامج الغزالى، وغداً نغيره ليتلاءم مع برنامج محافظ. وبالتالي فإن على الفيلسوف ألا يكون داعية لوجهة نظر سياسية معينة. أما أنا فأظن أن ايفرى تجاهل ظاهرة محددة وهى أن ابن رشد اللاتيني ما كان يمكن أن يكون له وجود من غير ابن رشد الأصلى. إن ثمة تطويراً أحدثه الثانى في الأول بحيث أفضى هذا التطوير إلى نشأة التنوير الأوروبى.

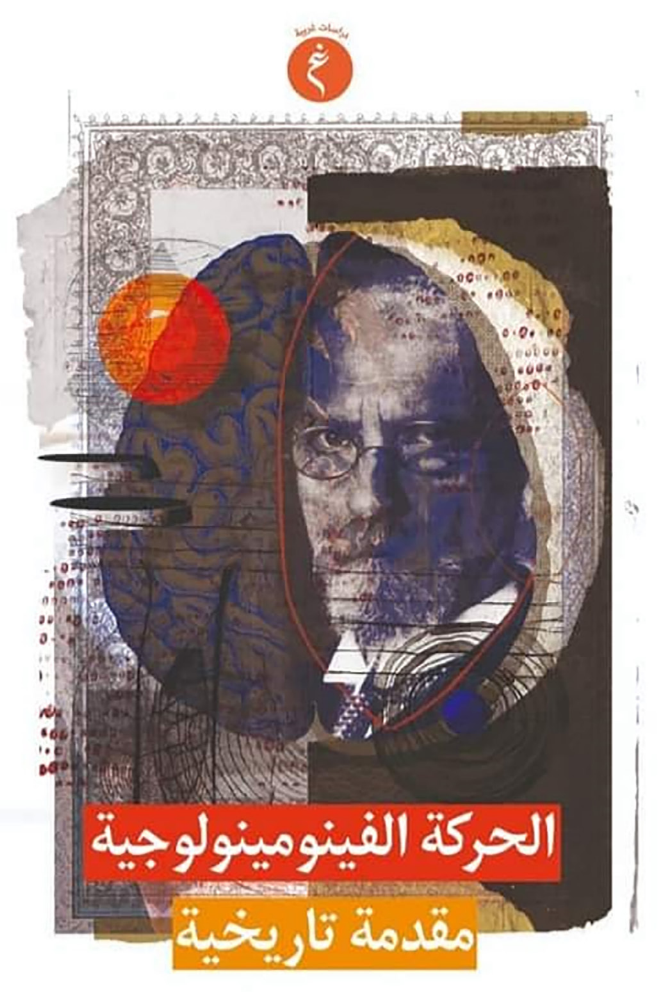
وينضم بعد ذلك جورج جراسيا الأستاذ بجامعة نيويورك بافلو إلى إيفرى إذ يرى أن ثمة مغالطة في تأويل فلسفة ابن رشد بأنها فلسفة عقلانية. ومن أجل تبرير هذه الرؤية اتخذ من تأويل ابن رشد للشريعة نقطة البداية، وهى نقطة تنطوى على صعوبة، وهذه الصعوبة تدور على التساؤل عمن هو المسئول عن صحة التأويل. إنه ليس الاجماع، إذ ليس في الإمكان تحقيقه. ثم إن التأويل الصحيح لا يمكن الإفصاح عنه لأن من شأن الإفصاح عنه شيوع الفتنة بسبب عدم قدرة العامة على فهمه بل شيوع الالحاد، ومن ثم ينتفى اليقين. وهذا هو رأى ابن رشد في نظر جراسيا، بل إن جراسيا يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن اليقين نفسه ليس وارداً عند الفيلسوف في إعماله للبرهان لأن البرهان في مجال الشريعة يستند إلى مقدمات مشتقة من الوحى، وبالتالي فهى ليست بديهيات، ومن ثم فالنتيجة تخلو من اليقين لأنها هي أيضاً تستند إلى الوحى. وأظن أن مغالطة جراسيا كامنة في توهمه أن الفيلسوف يستعين بالوحى في فهم النص الدينى الذى ينطوى على معنى باطنفي حين أن الأمر على الضد من ذلك. إنه يقول: إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكأن الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، وهو أتم أنواع النظر.

أما المستشرق تشارلس بترويرث المتخصص في تحقيق مؤلفات ابن رشد فقد كان حاسماً في استبعاد فلسفة ابن رشد من أفكار التنوير. وتبريره لهذا الحسم مردود إلى قوله بأن الذين على وعى بأهداف فلسفة العصور الوسطى يجدون مشقة في وضع ابن رشد بين المروجين للتنوير. ومن هنا فهو لا يقف عند حد انكار تنوير ابن رشد بل يتجاوزه إلى إنكار التنوير ذاته. يقول: "إن غاية مفكرى التنوير لم تكن الدفاع عن الحرية وإنما الدفاع عن النظام الملكى وذلك بتحرير الجمهور من الايمان بالله حتى يتيسر إخضاعه لحكم الملوك". ثم يختتم قائلاً: إن تصوير ابن رشد على أنه فارس يتحول لخدمة العقل هو تناول ظالم لمؤلفاته.

وأختتم هذه الرؤى الاستشراقية بما كتبه المستشرق الألماني شتيفان فيلد في بحثه

المعنون "التنوير الاسلامى ومفارقة ابن رشد" وفيه لا يرى أي مبرر للحديث عن "مفارقة ابن رشد" على نحو ما ورد في بحث أستاذ الفلسفة مراد وهبه المعنون بـ "مفارقة ابن رشد". ويؤثر عليه الحديث عن التصوف الاسلامى المتمثل في مُلا صدره وابن عربى وابن سينا.

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول إنه لا علمانية بلا رشدية عربية وعكس ذلك صحيح أيضاً، وإنه ليس في الإمكان القضاء على فكر الإرهاب من غير إجراء حوار بين الرشدية اللاتينية والرشدية العربية. وإذا حدث ذلك فإن نهاية محنة فرح أنطون في ابن رشد تصبح لازمة كما تصبح لازمة بداية الاتصال بين الشريعة والحكمة على نحو ما كان يقصده ابن رشد في كتابه المعنون " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال".



الحركة الفينومينولوجية

مقدمة تاريخية

هربرت سبيغلبرغ

ترجمة

خنجر حميّة



فرح أنطون: مفكر للنهضة والتنوير والتثوير

عفيف عثمان

باحث
وأستاذ جامعي

"اعملوا لا تعلموا فقط"
فرح أنطون

ترك فرح أنطون مدينة طرابلس، مسقط رأسه (تولد في العام 1874)، مهاجراً الى مصر، وحطّ رحاله في الإسكندرية في العام 1897، كما فعل من قبله أبناء بلده. ولا بد هنا من إلقاء بعض الضوء على أسباب هذه الهجرة الواسعة الى أرض الكنانة، وسنستعين بكتاب د. مسعود ضاهر "هجرة الشوام الى مصر" (1986)، المستند الى كم كبير من الوثائق والأرشيف، وهو يرى سببين لها الى مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين: إما طلباً للحرية السياسية مثل بعض الكتاب والمثقفين والشعراء والصحافيين، وإما سعياً وراء الرزق، أي لأسباب اقتصادية بحتة، وقد أدوا أدواراً بالغة الأهمية في الحياة الأقتصادية والسياسية لمصر آنذاك. ويقول ضاهر "إن السوريين واللبنانيين أو الشوام في شكل عام عرفوا كيف يختارون موقعهم الطليعي في حركة مجتمع مصري ينمو بسرعة ويتبدل باستمرار على طريق العصرنة. فجمعوا ثروات هائلة من جهة، وكانت لهم منزلة مميزة في هذا المجتمع العربي".

ويعتبر المؤرخ اللبناني إن قدوم الشوام الى الإسكندرية يعود الى موقعها على شاطىء المتوسط كمحطة أساسية للإنتقال البحري بين الساحل السوري — اللبناني وأوروبا، فكثير من المهاجرين كانوا يرغبون في السفر الى أوروبا أو أميركا، وعندما وصلوا الى الإسكندرية فضلوا البقاء فيها، وشاهدُه في ذلك هجرة

الدكتور يعقوب صروف والدكتور فارس نمر، التي لم تكن مقررة الى مصر، فانتهت في الإسكندرية، ثم انتقلا منها الى القاهرة لإنشاء مجلة "المقتطف" ثم "المقطم"، أما فرح فأصدر مجلة "الجامعة" (العثمانية) (1899) من مدينة الإسكندرية.

مشروع فرح أنطون

اذا شئنا مقاربة مشروع فرح أنطون، من خلال الأعداد الأولى لمجلته الجامعة التي أرادها بداية "مجلة سياسية أدبية علمية تهذيبية"، ثم لاحقاً حين صدرت من الولايات المتحدة الأميركية في العام 1906 أضاف " تنشر للشرق مدنية الغرب، وللغرب مدنية الشرق"، فأول ما يصادفنا هو فكرة "الإصلاح" وبشكل أدق "الإصلاح الحقيقي"، وسبيله الى ذلك التربية والتعليم، حيث يريد أن يقتفي خطى الفيلسوف الفرنسي، جول سيمون (J. Simon) (1814 – 1896) الذي قدّر أن وظيفة المدرسة لا تقتصر على تعليم العلوم فحسب، بل "بث الفضيلة والإقدام". وللنساء حظ كبير من خطاب الترقي هذا عند أنطون :" فإنك حيثما درت وكيفما بحثت لا تجد سبيلاً الى إصلاح الأمم إصلاحاً حقيقياً إلا بتعليم المرأة وتربية النساء"، وتوقه وقوع اصلاح اجتماعي عام يقضي على الفقر والظلم والجهل، وهذا عنده عمل علمي اجتماعي سياسي. وقد علق أنطون الأمل في عملية الإصلاح على "عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما"، وما أسماه "النبت الجديد في الشرق"، واعتبر إنه لا يُبنى إلا بهم وأساسه احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً لتنجلي الحقائق والمبادىء شيئاً فشيئاً".

يرمي هذا النص الى رصد رأي الباحثين المختلفين في توجهاتهم الفكروية في مشروع فرح أنطون ووجوه ريادته ومآل أفكاره النهضوية التنويرية التي حملتها النخب العربية الحداثية وما زالت تناضل تحت رايتها.

سبق الريّادة

أفرد الكاتب المصري عباس محمود العقاد (1889 – 1964)، فصلاً خاصاً للكلام عن فرح أنطون، وذلك في مناسبة مرور عدة سنوات على غيابه، أو كما يقول، على" احتجاب ذلك الطيف الذي كان كثيرًا ما يُرى في هذه العاصمة غاديًا أو رائحًا في خطوة وئيدة وعزلة بعيدة، كأنما يسري من حيث لا يعلم الناس إلى حيث لا يعلمون، ذاهب الطرف أنى سار كالعابر من عالم لا يذكره إلى عالم لا يرجوه، غير مشغول بأمر الطريق، على وجهه سماحة تظللها سحابة من أسف شجيٍّ ولوعةٍ مخامرة، وفي عينيه حيرة قرت من فرط القلق فعادت في رأي العين طمأنينة راضية، وعلى شفتيه صمت مصرٌّ كظيم، يصف لك من صاحبه هاتفًا دعا ثم ألحف داعيًا مناديًا حتى مل وفتر، فلم يستمع إليه

مصيخ ولم يجب إلى صوته صدى، فأطبق شفتيه إطباقة من لا ينوي افترارًا ولا يهم بصيحة ولو علقت النار بردائه».
ويروي الأديب الكبير انه تعرف اليه وحادثه في مكتب جريدة "الأهالي" عن النهضة السياسية، وقد أقرّ له بالريادة في هذا الشأن، وأن فضل عمله سيعرف في المستقبل، فأجابه فرح:" إنه يا أخي تيار جارف، فماذا يحفل المستقبل بالحاضر، وماذا يبالي السائر المغذ بمن كان قبله في مفترق الطرق؟!»، وبدا للعقاد أن فرحاً « يئس من الحياة، وأنه جرب كل سهامه حتى ساء ظنه بالسهام والهدف. على أنه كان إلى يوم وفاته ممسكًا بالقوس لا يحول بصره عن الهدف الذي خدعه، وذلك ديدن غالب في النفوس الراجية، وهو كهامة الأمل تتردد حتى تفيض روحه».
ولا يرى كاتب «العبقريات» ذلك غريباً في بلاد الشرق ولا سيّما مع غبن العظماء فيه، اذ الواجب الملقى على عاتقهم ثقيل» وأن سفرهم على قرب الأمد سفر طويل». ويُقِر العقاد بأنه قرأ القليل من أعمال الراحل الكبير ويرى في كتاباته نطقاً بحياة كاتبها، فهي « خير دليل على اتجاه تيار الفكر في أيامه وخاصة في نشأته الأولى؛ أي في عهد الصبا المتفتح للدنيا، المقبل على كل جديد، الذي قلّ أن يوصد بابه في وجه طارق من طوارق الأفكار الجميلة، أو يضن بموضع في نفسه على ضيوف الأحلام اللاعبة والخواطر الوسيمة».
وحاول العقاد ربط طروحات أنطون بالنشأة المكانية، أي في صفة كونه سورياً، وهو يقصد حملته الشديدة عللى رجال الدين وشغفه بالأعمال التي تناصبهم العداء، ودليله في ذلك إكثار صاحب مجلة «الجامعة» من الكتابة عن تولستوي، وتلخيصه لكتاب أرنست رينان «في تاريخ المسيح» المثير للجدل في الغرب قبل الشرق، وانصرافه الى المقارنة بين «الدين والعلم والمال»، كما دعوته للفصل بين الدين والدولة، ونقده للجمع بين السلطتين الدينية والزمانية، وهو ما رآه العقاد سبباً في «فشله وكساد مجلته الجامعة».
والحال، يعتبر العقاد نقد السلطة الدينية خاصيّة «من خواص النشأة السورية»، وحاول أن يفسر ذلك بأن رجال الدين في سوريا « ربما كانوا أقوى الطوائف الدينية في العالم، وأوسع رعاة الكنائس إشرافًا على حياة أتباعهم، فقد جمعوا بين الزعامة في الدين والزعامة في السياسة والزعامة في العلم»، فللقسيسين سطوة كبيرة يعارضها «فريق الشبان المتعطشين إلى المعرفة الحرة، التواقين إلى الآراء المتجددة من أصحاب النفوس الأبية والعقول الطليقة والأخلاق المعتقة من أسر التقاليد والعادات، وغير عجيب أن يجعلوا تحديها والإغراء بها هجيراهم وشغلهم الشاغل في كل ما يدرسون ويكتبون».
ويرى العقاد إن فرح أنطون ترسم طريق القائلين بالعودة الى الطبيعة، وألفى عندهم ما

يوافق نظرته، فقرأ وترجم لهم مثل جان جاك روسو (Rousseau) (1712 – 1778) وبرناردين (Bernardin de Saint–Pierre) (1737 – 1814)، ولكنه في ظن العقاد لم يثبت على ذلك طويلاً بعد أن تعرّف الى فريدريك نيتشه (Nietzsche) (1844 – 1900) وتشارلز داروين(Darwin) (1809 – 1882)، ويعترف له بملكة كتابة الرواية، نظير "أورشليم الجديدة"، غير أنه في المسرح" بدأ بداءة حسنة، ولكنه لم يحقق بغيته، ولم يصنع شيئًا يليق به أو يضاف إلى محاسنه»، ويجد له عذراً في ذلك، كونه اضطر الى ذلك لأسباب مادية بحتة.

ناقل الآداب الأوروبية

تطرق المفكر المصري سلامة موسى (1887 – 1958) الى الحديث عن فرح أنطون في معرض كلامه عن أرنست رينان(E. Renan) (1823 – 1892)، فمن طريق الأول ذو الثقافة الفرنسية، تعرّف الى كتاب فرنسيين بعثوا في نفسه "استطلاعاً للثقافة الأوروبية" وغرسوا "في ذهنه شكاً في العقائد والعادات الشرقية، ووصلوه بالآداب البشرية". وهو يدين لفرح انه وجّهه الى" أوروبا الجديدة ، أوروبا البشرية، أوروبا التي كانت تسترشد بفولتير(Voltaire) وروسو ورينان".

ومن خلال روسو، الذي قدمه له أنطون أعجب بدعوة الطبيعة، واذ تعرّف أيضاً الى رينان، صاحب الأثر الكبير فيه، فمن خلال قلم أنطون السيّال. وينسب المشاكل التي صادفت ابن سوريا البار الى مناقشته للشيخ محمد عبده، وبسبب ترجمته "في تلخيص غير مُخل" لكتاب رينان "حياة المسيح"، ما جعله يرحل الى أميركا ومن ثم يعود الى مصر وينغمس في الثورة الوطنية، ويصف عمل رينان عن المسيح بأنه "جوهرة من جواهر الأدب الفرنسي بل الأدب العالمي، ومع أنه قد جرد شخصيته من الغيبيات فإنه أبرز ميزاته الأخلاقية ودعوته الإنسانية، بحيث إن القارئ للكتاب سواء أكان تقليدياً أم عصرياً ينتهي بالحب والاحترام؛ إذ يجد في المسيح جمالًا وفتنة كما يجد في دعوته تحديًا لكل رجل في شرفه وأسلوب حياته. ومن هنا يعد إرنست رينان من دعاة البشرية". وجُهد أنطون في تعريب الأدب الأجنبي كان عظيماً، وقد حاول نقل الضياء الى أمة الشرق " لكن الظلام الذي كان يكتنفه، كان أشد مما يحسب".

وقد عبرت الأديبة والكاتبة مي زيادة (1886 – 1941) عن تأثرها بمعاناة فرح : "أثرٌ عميق كئيب كان ينطق من صوته ونظره وسكونه، حتّى ومن ابتسامه، حتّى ومن تحمّسه – وهو اقتناعه الصميم بأنّه لن يَتدوْزَن ومُحيطه، وأنّ مُحيطه لن يَتَدَوْزن وإيّاه".

الشرقي الثوري

شدد الأديب اللبناني، مارون عبود (1886 – 1962) على "شرقية" فرح أنطون، الذي أطلق على مجلته اسم "الجامعة" وكانت عثمانية في عامها الأول، تدعو الشرق للإلتفاف حول عرش الأستانة. وكان ابن طرابلس يحب عقائد الغرب الإجتماعية، وقد أذاع مبادىء الفيلسوف الفرنسي جول سيمون، ورأى معه إن تربية المرأة والنشء تمنع عنهما كل فساد، فانصرف الى بحث التربية، كما يقول عبود، اضافة الى كونه أديباً اجتماعياً، لا بل رسول الديمقراطية في الشرق العربي، وهو الى ذلك "كاتب ثوري وعملي بروح رومانتيكية، فالتربية والمدرسة حديثه الدائم منذ مولد الجامعة حتى موتها". ويعتبر عبود إن ما خطه قلم فرح "يتفق وروحه، ولم يكتب كلمة تخالف عقيدته وروحه الحية ظاهرة في جامعته، فكأنها كتاب خاص لا مجلة جامعة".

المفكر العقلاني

درس الدكتور هشام شرابي بثاقب نظر أبرز أفكار النهضويين العرب وسيّاقات أدوارهم واتجاهاتهم (محافظون ومصلحون ومجددون)، ونهجهم ووسائل عملهم (صحف، مجلات، أحزاب...ألخ)، وتوقف عند دور المثقفين المسيحيين، وذلك لاختلاف نظرتهم "اختلافاً حاداً عن نظرة معاصريهم من المسلمين الراسخين عميقاً في بيئتهم الإسلامية"، وقد امتلكوا صفات مثل الإتجاه القوي نحو العقلانية وفيها "بذور التمرد على كل أشكال الفكر المطلق والغيبي"، كما تبني "التوجه العلماني".

وما قيل آنفاً يشرح لنا المناخ الفكري العام الذي اشتغل فيه أنطون، فيشير شرابي الى اسهام أنطون في نقل أفكار أرنست رينان، صاحب المكانة البارزة في الفكر الفرنسي والذي طرح أفكاراً مختلفة عن الإسلام والمسيحية، واذا كانت مجلة "المقتطف" ليعقوب صروف (1852 – 1927) قد قدمت أحدث النظريات العلمية، فإن فرح من خلال "الجامعة" كان "أول من قدم كتاباً أوروبيين لم يعرفوا من قبل مثل ماركس وتولستوي، كما كان أول من ترجم نيتشه"، وتأثيره واضح في جيله، ويمكن رصد ذلك في تأثيره في سلامة موسى "الذي أصبح من بعد مفكراً مسيحياً رائداً في مصر"، ويذكر شرابي مدى تأثير منشورات كُتاب النهضة ومنها "الجامعة" و"دائرة المعارف" (مثابة قاموس عام لكل فن ومطلب) التي وضعها المعلم بطرس البستاني (1819 – 1883) في جيل مسيحي كامل، لم يبتعد من الطريقة التقليدية والضيّقة فحسب، بل شهد هذا الجيل "النفاذ الى طريقة جديدة في التفكير والتقييم"، ومع نهاية القرن التاسع عشر، بدا فرح أنطون وشبلي الشميل (1850 – 1917)، كممثليّن للطريقة الجديدة في الفكر،

وقد لخص أنطون الأسلوب الجديد بعبارات الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون (F. Bacon) (1561 – 1626) التقليدية: يعتمد البرهان العقلاني على "الإختبار، المراقبة، الإثبات"، ويقول صاحب "المجتمع الأبوي" إن أنطون، من دون جزم، قد يكون "أول كاتب مسيحي يدعو علناً الى تفسير عقلاني (أي علمي) للقرآن"، وبكلمات أنطون"إن هذه السور القرآنية التي تبدو مخالفة للإثبات والمنطق يجب أن تؤول".

ويرى شرابي إن لنشر أخبار العلم في صحف النهضة ومنها "الجامعة" غاية معلنة هي "التوفيق بين الإيمان والعلم"، ما مهد الطريق "لمزيد من التعبيرات الصريحة عن صيّغ مادية وطبيعية"، وبالتالي، سعى أنطون لجعل النظرة الطبيعية مقبولة لدى المسلمين، لذا، كان اللجوء الى ابن رشد (1126 – 1198) وفلسفته "ليحصل على المفردات الكافية، وليوجد اطاراً عقلانياً مألوفاً للفكر الإسلامي"، ويقينه هو أن الحقيقة العلمية هي أساس الحقيقة الدينية، وما فلسفة ابن رشد إلا "مذهب مادي قاعدته العلم".

على هذا النحو، تبدو غاية أنطون كما صروف والشميل هي اشاعة الفكر التنويري و"نقل انتباه الإنسان بعيداً عن الدين والماورائيات وتركيزه في قضايا العالم الحقيقي" . وتقتضي المعرفة العلمية العمل بحسب قوانين جديدة هي "النواميس الطبيعية التي تحكم الكائنات كلها من جماد وحيوان ونبات"، أي وجود قوانين يمكن العمل بحسبها موضوعياً وعقلانياً، ما عنى استبدال العامل الديني بالعامل البشري من دون أن يتم القضاء على المطلق الديني لمصلحة مطلق علماني، وانما تحولت علاقة الإنسان بالمطلق، وحاول فرح أن يعبر عن ذهنية نخبوية جديدة . وكان أنطون يرى النظرة المادية آخذة في الإتساع والإنتشار، وباتت في حالة "تتقوّض فيها المبادىء القديمة، وتقتلع فيها القوانين، ويتحطم الدين والأخلاق" .

ورغم تفاؤله، فإنه ينهي كتابه حول فلسفة ابن رشد (1903)، على النحو التالي:" قائلاً: "ولكن، فلنبحث الآن، بعد مرور القرون الطوال وانتصار العلم والفلسفة في هذا العصر، هل قام العلم بكل الوظيفة التي انتدبه العقل البشري لها؟ هل قدر إلى اليوم على استئصال كل الشقاء والرذيلة من الأرض، وإصلاح شأن البشر فيها إصلاحاً تاماً؟ هل استطاع إرواء ظمأ الإنسان إلى ما وراء هذه الطبيعة التي هي عظيمة، ولكنها وأسفاه مادية جامدة؟ وبعبارة واحدة نقول: هل حلّ العلم محل الدين حلولاً نهائياً بعد تلك الحرب العقلية الكبرى التي دارت رحاها في أوروبا بين أمم مختلفة وفلسفات مختلفة؟ كلا، لم يصنع العلم ذلك صنعاً تاماً بعد وإن كان قد صنع شيئاً كثيراً منه. ولسنا نعلم السبب الحقيقي في هذا العجز. هل هو ضعف العلم نفسه عن إرضاء الإنسانية وتسكين ثائرها، أم هو ضعف الإنسانية نفسها عن احتمال قوة العلم الهائلة".

الثوري الرومانسي

تابع المفكر المصري، الدكتور رفعت محمد السعيد (1932 – 2017)، اسهام فرح أنطون في نشر الفكر الإشتراكي في مصر والدفاع عنه، كما ايمانه بالشعب والديمقراطية، اذ "توهج كالشهاب" في خضم المعركة الوطنية المصرية ضد الإحتلال الإنجليزي، فشارك الحزب الوطني ومن ثم حزب الوفد في معركتهما، ودافع عن الشعب وحريته واستقلاله، ونافح عن الإشتراكية كطريق لتحقيق الإستقلال الوطني.

وفرح مهد لذلك بتعريف الجمهور المصري بعدد من الفلسفات، فكان أول من عرف العرب على فلسفة نيتشه وفلسفة كارل ماركس(1818–1883)، وهذا لم يمنع السعيد من رؤية أنطون متمزقاً بين فلسفات عدة، رغم انه رآه "ظاهرة فكرية فذة تفجرت سريعاً وخبت سريعاً".

ومن سيّرة فرح أنطون، يتوقف عند فترة وجوده في أميركا وتبنيه فكرة عمل المغتربين السوريين واللبنانيين بالزراعة، وحثهم على ذلك، حتى انه استكتبهم عرائض تطالب الحكومة الأميركية بمنحهم الأرض بشروط سهلة، ولهذا الغرض جاب أميركا كلها، يدعو المغتربين الى احتراف الزراعة.

ويركز السعيد على المقالة الخطبة الشهيرة لفرح المعنّونة "في ظل شلالات نياغرا"، لأن فيها تنديداً بالرأسمالية، بالوحوش الجديدة، فهو لم ينبهر بأميركا مع كل تقدمها المادي والتقني.

يهتم السعيد أكثر بموقف فرح من مسألتيّ الدين والتطور الإجتماعي، مع ادراكه التام الى الصراع القائم عنده بين الصحافي والمفكر "فقد كان الصحافي يسابق المفكر ويصارعه".

يشير السعيد الى تأثر فرح بأفكار المفكر الفرنسي أرنست رينان في المسألة الدينية، فأخذ عنه دعوته الى العقل، وتساهله مع الأفكار، ما يجعل صعباً "تتبع آرائه ونهجه الفكري"، وهو نفس ما قاله أحد الباحثين في تقديمه لمختارات فرح أنطون، فقال إن الأخير كان مضطرباً في آرائه "فلم يقم له مذهب شخصي ولا نظام فلسفي مترابط".

لقد جهد الباحث المصري في فهم الأسباب التي دفعت فرح الى الهجوم الحاد على رجال الدين، فإلى سطوة رجال الدين في سوريا، كان هناك سطوة السلطة العثمانية "التي حاولت أن تستر كل ما ارتكبته من إرهاب وجرائم بغلالة من الدعاوى الدينية".

ورغم الموقف المتمرد على رجال الدين، إلا أن فرحاً كان يرى حاجة المسيحية الى مدد جديد، فكان يدعو الأمم الى القول :"المجد لله في الأعالي، لأن الله خالقنا عظيم".

ووفاقاً لكاتب التمهيد للمختارات: "لم يكن معطلاً للدين في حقيقته الإلهية ولا واقعاً في

الجحود المطلق، ويؤثر الإشتراكية الإنجيلية على الإشتراكية المادية".
ودعا فرح الى تسامح ديني، مستشهداً بأبيات الصوفي الكبير الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي(1165 – 1240):

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني

وقد علق أنطون على البيت الأخير بقوله "الدين يعني الدين المطلق وهو ما يسميه فلاسفة أوروبا الديانة الطبيعية". ويستخلص من كتابات الشاعر عمر الخيام (1048 – 1131) ما مفاده إن هياكل الأصنام والكعبة ليست إلا أماكن للعبادة، وما أصوات الأجراس إلا تسبيح بحمد القادر على كل شيء، وكذلك محراب الجامع والكنيسة والهيكل والصليب كلها ليست في الحقيقة إلا أشكال مختلفة لحمد اللّه وعبادته. ويتبع أبو العلاء المعري، رهين المحبسيّن، (973 – 1057)، في جرأته فيقدمه الى قرائه، وهنا تبرز معركته في فصل الدين عن الدولة "فصله عن السياسة وفصله عن التعليم"، "ذلك أن الدين علاقة خصوصية بين المخلوق والخالق، فالمسيحي حر في أن يعبد اللّه كما يشاء، وليس من حق الدولة أن تتداخل في شيء من ذلك، ولكن اتخاذ الأمور الدينية سبيلاً الى الأمور السياسية في الدولة، أمر يوجب على الدولة المداخلة، ولكي تمكنها هذه المداخلة يجب عليها الإهتمام بإقامة العدل على السواء بين الجميع ومعاملتهم سراً وجهراً معاملة الأخوة الحقيقيين. فبهذه الطريقة ينفصل المسيحيون شيئاً فشيئاً عن الأحزاب الدينية السياسية الخديمة، فيكونون أعواناً لنا، وبذلك تسقط عنهم وعنا السلطات الدينية".
وفي سعيه بحثاً عن مفهوم جديد للدين، تعرّف أنطون الى فلسفة ابن رشد، فقدم آراءه للقراء، ساعياً لطلب الحقيقة فحسب، وعنده "إن الحقيقة بنت البحث، ولذلك عزمنا على البحث عنها حيث يمكن وجودها".
وتناول المسألة الإجتماعية في روايته "الدين والعلم والمال: المدن الثلاث" (1903)، متبنياً النظرية الإشتراكية. ويعلق الكاتب المصري على موقف فرح، فالرجل :" يريد دولة اشتراكية ويرفض الرأسمالية ودولتها، وهو يعرف كيف يصّوغ النظرية الماركسية (...) تقيّده ظروف مصر الإجتماعية ويقيّده أيضاً الضعف البادي على طبقتها العاملة وعلى قدراتها وعلى امكاناتها في ذلك الحين". ولهذا كانت خاتمة الرواية بصواعق وزلازل وحرائق وسيول وأمطار قد أصابت المدن الثلاث.

من رواد القومية العربية

ذهب الباحثان العراقيان، مكي المؤمن وعلي منهل، الى عدّ فرح أنطون مع أقران آخرين له (عزيز المصري، نجيب عازوري، شبلي الشميل)، رائداً في حركة القومية العربية الحديثة، كما الى اعتباره من طلائع الفكر الإشتراكي في الوطن العربي، اضافة الى كونه من المفكرين القلائل الذين دعوا العرب لاعتماد العلم والفلسفة لنهضتهم الحديثة، ودعا الى التسامح الديني واحترام حقوق الإنسان.

وكان وعيه الإجتماعي ، بحسب الباحثين، قائماً على العلمانية والنظرة العقلية في تحليل أمراض المجتمع ووصف حاجاته ضمن إطار اشتراكي، ويربطان بين أفكار أنطون والتطورات الإقتصادية والإجتماعية التي كانت تعتمل داخل المجتمع المصري، أي نمو العلاقات الرأسمالية، فكان أحد المعبرين القلائل عن الجديد. وهو في تأثره بالأفكار الفرنسية وترجمتها الى اللغة العربية وجعلها موضع نقاش وتدبر، اذ أكد مقتفياً أثر روسو، على "الحق الطبيعي" و"حقوق الإنسان"، وتبنى فلسفة وأفكار بيكون فهو من أشاع روح الحرية في العقل والعمل، وهو من" حررعقول العلماء والفلاسفة من قيود الماضي، وأعد للعلم ميداناً فسيحاً قرن فيه العلم بالعمل فنشأت عنه الإكتشافات والإختراعات التي عرفت في عالم العلم والصناعة والزراعة".

ويشير الباحثان الى تبني أنطون لكل المذاهب الفلسفية التي كان يترجمها أو يقرأ عنها من دون أن ينكر منها شيئاً ولا يُقر بها على نحو صريح، فكان "يلقي أفكاره في مجلة "الجامعة" وفي رواياته ويؤيدها بالحجج والبراهين، ثم ينتقل الى فلسفة أخرى وبراهين وأدلة أخرى".

صاغ أنطون في كتاب فلسفة ابن رشد أفكاره حول المسألة الدينية، وفي اهداء عمله الى «النبت الجديد في الشرق»، أبدى ثقة في أنهم «سيطالعونه بهدوء وإمعان دون أن يتركوا سلطة على نفوسهم»، وقال «لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. لكنا نعلم أن النبت الجديد في الشرق صار كثيراً. ونريد بالنبت الجديد أولئك العقلاء في كل ملة ودين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدّس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم وجعلهم مسخرين لغيرهم [52]» . ورأى إن دعوة التساهل الحقيقي وتحققها تكون في «الفصل بين السلطتين المدنية والدينية»[53].

تأبين فرح أنطون

في العام 1922 توقف قلب فرح أنطون عن الخفقان عن عمر ثمان وأربعين سنة، وارتاح قلمه على طاولة العمل، وسجي جثمانه الشاب، والتف حوله نفر من أهل العلم والأدب المصريين وأبناء الجالية السورية. وترأس الحفل، ابن بلده، خصم الأمس ، الشيخ محمد رشيد رضا (1865– 1935).

وقد ألقى الأرشمنديت ايصائيا عبود كلمة بالنيابة عن ديرمار جرجس الحصن، جاء فيها:

"إيه إيه يا فرح، أنت ما مت، أنت مشيت الى الخلود على ضوء براعتك.

كفروا... ما دعوّك رسولاً، وجهاد الرسولية يعبق به شق قلمك. ان لفي كتبك وبين تضاعيف شعورك تلمع أمضى السيوف نضالاً وانتصاراً ودفاعاً.

كم سكبت من روحك! من ضوء عينيك! من دم فؤادك! إنك لمن على درجات التضحية حملت كلمة البشارة الى بني جلدتك.

بيمينك حبكت أكليلك الخالد. بريشتك الساحرة طرزت ثياب العرس، فادخل الى فرح ربك"[54].

في حين اعتبر الأديب والكاتب المصري محمد لطفي جمعة (1886 – 1953) إن مقالات أنطون "كانت جديرة بأن تكتب بماء الذهب"، ورثاه قائلاً:

"... وفي كل جريدة من تلك الجرائد، كنت تدافع عن الحق، وعن الوطن، أي عن مصر التي عددتها لنفسك ولأهلك وطناً ثانياً. ولم يتحول مذهبك يوماً، ولم يتغير رأيك ساعة، كنت تكتب باعتقاد واخلاص، وتنصر الحق أنى كان، فانتصرت لنا، ولمبادئنا الوطنية في أحرج مواقفنا، وانتصرت للعمال في إضرابهم، وانتصرت للشعب على السلطة وللحق على القوة، وللمحكومين على الحاكم المستبد. في الوقت الذي كان فيه كثير من النزلاء الشرقيين يستبيحون كل منكر ضد مصر والمصريين، كنت أنت ونفراً قليلاً من الرجال المباركين تعرفون لمصر جميلها وتأخذون بيدها في شدتها، وهذا جميل نذكره لك ولا ننساه"[55]. (...) "وعندما ذهب الآخرون يلعبون بذهب المعز، كنت أنت أيها الغريب لا ترهب سيفه، فما أعظم هذا الفضل لك علينا! ها نحن فئة قليلة من الأهل والأقارب والأحباب حول قبرك، لأنك لم تكن من هؤلاء الذي تتحرك في ركاب نعشهم المركبات الضخمة ويسير في جنازتهم ذوو النفاق والخديعة"[56] .

أما الأديب والشاعر المصري مصطفى صادق الرافعي (1880 – 1937) فألقى قصيدة جاء فيها:

على "فرح" فليحزن الشرق حزنه

فما هو فرد انما هو جيل

لقد كان طوداً للحقيقة راسخاً

تميل رواسيها وليس يميل

اذا ما انبرى للحق واشتجرت له

هنالك أقلام عليه تصول

يخط بمطرور الشباة سطوره

ففي كل سطر رنة وصليل

وفي كل صفح جيش علم مظفر

جناحاه فيه حجة ودليل

فتى كان صدقاً في فم الدهر بيننا

وجل البرايا كذبة وفضول

فتى كان لا يرضى الحياة حقيرة

فعاش ليفنى والجليل جليل

فتى كان باباً واحداً لا كغيره

بناحيتيه مخرج ودخول

فتى كان أندى من نسيم بلاده

بفجر الروابي والنسيم بليل

فيا لسيفي كم يقتل العقل نابغاً

وكم عاش بالجهل الهني جهول

ليالي النسيم المقمرات قصيرة

وليل الشتاء المقشعر طويل[57]

ما زال الصراع مستمراً

ولا بأس من عرض رأي الباحث اللبناني ابراهيم العريس في مشروع فرح، فهو يراه:« انتقائياً في نزعته الفكرية، لو نظرنا إليه انطلاقاً من منظور علمي – فكري صارم، ولكن لو نظرنا إليه بمقاييس زمنه، لأدركنا أنه كان يعبر عن القلق الفكري العربي الذي كان يسود يوم بدا واضحاً أن تبدلات العالم السياسية والفكرية تحتم على الفكر العربي أن يعثر على طرقه المستقلة، بعد أن كان قد عاش طويلاً في كنف الدولة العثمانية»[58].

ونتساءل مع د. طيب تيزيني (1935 – 2019) عن راهنية أفكار فرح أنطون، ويجيب الفيلسوف السوري الراحل إن الأفكار االتي طرحها ولا سيّما في أثناء عرضه لفلسفة ابن رشد، وما تبع ذلك من مناظرة مع الشيخ الإصلاحي، مفتي الديار المصرية آنذاك، محمد عبده [59] (1849 – 1905) ما زالت في دلالالتها الكبرى «محوراً رئيساً من محاور الصراع العربي التقدمي»[60]، ويردد معه ما قاله في مفتتح روايته» العلم والدين والمال « منبهاً :» فليحذر العالم من يوم يصير فيه الضعفاء أقوياء والأقوياء ضعفاء»[61]

1– مسعود ضاهر، هجرة الشوام، الهجرة اللبنانية الى مصر (القاهرة، طبعة دار الشروق، 2008)، ص 13.

2– المصدر نفسه، ص 16.

3– لمصدر نفسه، ص 156.

4– مجلة الجامعة العثمانية، السنة الخامسة، الجزء السادس، نيوورك، 1906.

5– مجلة الجامعة، الأسكندرية، السنة الأولى، الجزء الأول، 15 مارس/ اذار، العام 1899.

6– فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، في إطار سلسلة نصوص الفكر العربي الحديث (بيروت، دار الفارابي، 1988)، ص 42.

7– عباس محمود العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للعلم والثقافة، طبعة 2014). ص 67. وقد نشرت الطبعة الأولى في العام 1924. والنص نفسه منشور في كتاب العقاد، رجال عرفتهم، وأنا اطلعت على نسخة مؤسسة هنداوي ، المطبوعة عام 2013. ص 143.

8– المصدر نفسه، ص 68.

9– المصدر نفسه، ص 68.

10–المصدر نفسه، ص 68.

11– المصدر نفسه، ص 69.

12– المصدر نفسه ص 69.

13– المصدر نفسه، ص 69.

14– المصدر نفسه، ص 71.

15– سلامة موسى، هؤلاء علموني (القاهرة، طبعة مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 72. وقد نشر الكتاب أول مرة في العام..1953.

16– المصدر السابق نفسه، ص 73.

17– المصدر نفسه، ص 75.

نقلا عن كرم الحلو، "فرح أنطون رائد الصحافة الملتزمة"، منشور عند مؤسسة الفكر العربي، 2019.

19– مارون عبود، جدد وقدماء، دراسات ونقد ومناقشات (القاهرة، نشرة مؤسسة هنداوي، 2021)، وقد نشر الكتاب أول مرة في لبنان العام 1954. ص 24.

20– المصدر نفسه، ص 25.

21– هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة (1875 – 1914)، (بيروت، دار النهار للنشر، الطبعة الأولى 1971، الطبعة الرابعة، 1991)، ص 29.

22– المصدر نفسه، ص 30.

23– المصدر نفسه، ص 80.

24– المصدر نفسه، ص 80.

25– فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، نقلاً عن شرابي، مصدر مذكور، ص 80.

26– المصدر نفسه، ص 82.

27– المصدر نفسه، ص 83.

28– المصدر نفسه، ص 83.

29– المصدر نفسه، ص 84.

30– المصدر نفسه، ص 86.

31– فرح أنطون، فلسفة ابن رشد (القاهرة، طبعة مؤسسة هنداوي، للثقافة، 2012)، ص 70.

32– رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة (شبلي الشميل، فرح أنطون، رفيق جبور)، (بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1973)، ص 8. وعنوان الفصل الخاص بأنطون هو "أسطورة الثورية الرومانسية من طرابلس".

33– المصدر نفسه، ص 77.

34– المصدر نفسه، ص 80 – 81.

35– للتفصيل: مجلة الجامعة، السنة السادسة، العدد الثامن ، شهر أيلول من العام 1908. علماً أن أنطون وفي السنة الخامسة، في الجزء الأول الصادر عام 1906 عنون الإفتتاحية "أول تحية لأرض الحرية" ومن ثم في السنة السادسة ، الجزء 5، حزيران من العام 1908، كتب "كلام لابن الشرق في الغرب: الآن بدأت أحب أميركا"، وذلك بعد سنتين من مراقبته أحوال أميركا وأحوال شعبها، فكان ميله الى المدنية الأميركية وكتابته عنها في مقالات عدة، وفي ذهنه سؤال كبير مرفوع منذ زمن طويل، وهو: "لماذا يكره بعضهم أميركا وماذا يكرهونه فيها". وتلى مقالة أنطون الآنفة الذكر، مقالة نقولا الحداد، زوج شقيقته روز أنطون، بعنوان " عن مشاعر مؤلمة في نيوورك"، حيث يروي عن مشاهد الفقر والعوز والجوع.

36– رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة ، مصدر مذكور، ص 82.

37– المصدر نفسه، ص 93.

38– المصدر نفسه، ص 95.

39– مناهل الأدب العربي، مختارات من فرح أنطون، رقم 29 (بيروت، دار صادر، 1950)، ص 7.

40– رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين، مصدر مذكور، ص 98.

41– مناهل الأدب العربي، مختارات من فرح أنطون، مصدر مذكور، ص 5.

42– رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين، مصدر مذكور، ص 108.

43– المصدر نفسه، ص 109.

44– مذكور في مجلة الجامعة، نقلاً عن السعيد، مصدر مذكور، ص 110.

45– المصدر نفسه، ص 123.

46– المصدر نفسه، ص 141.

47– مكي حبيب المؤمن وعلي عجيل منهل، من طلائع يقظة الأمة العربية (عزيز علي المصري، نجيب عازوري، فرح أنطون، شبلي الشميل)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1981)، سلسلة دراسات. ص 6.

48– المصدر نفسه، ص 7.

49– المصدر نفسه، ص 57,

50– فرح أنطون، فلسفة ابن رشد، طبعة مؤسسة هنداوي، مصدر مذكور، ص 70.

51– مكي حبيب المؤمن وعلي عجيل منهل، من طلائع يقظة الأمة العربية (عزيز علي المصري، نجيب عازوري، فرح أنطون، شبلي الشميل)، (بغداد، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1981)، سلسلة دراسات. ص 61..

52– فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، تقديم د. طيب تيزيني، في إطار سلسلة نصوص الفكر العربي الحديث (بيروت، دار الفارابي، 1988)، ص 41.

53– المصدر نفسه، ص 147.

54– نقلاً عن د. رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة، مصدر مذكور، ص 71 و72. وأنظر أيضاً: ملحق بالسنة الرابعة من مجلة السيدات والرجال (التي كانت تصدرها روز أنطون، شقيقة فرح)، "فرح أنطون حياته وتأبينه ومختاراته". أيلول/ سبتمبر 1923، مطبعة يوسف كوى بمصر.

55– المصدر السابق نفسه، ص 83. والجديرذكره أن فرح شارك في تحرير صحف الحزب الوطني الذي كان يرأسه محمد فريد، وهي: "البلاغ المصري" و"اللواء" وشارك في تحرير "مصر الفتاة" و"مصر" والوطن"، وصحيفة حزب الوفد "الأهالي" وغيرها.

56– نقلاً عن، مارون عبود، جدد وقدماء، مصدر مذكور، ص 30.

57– نقلاً عن رفعت السعيد، ثلاثة لبنانيين في القاهرة، مصدر مذكور، ص 72 و73.

58– ابراهيم العريس ، "إبن رشد وفلسفته لفرح أنطون: فيلسوف قرطبة إماماً للنهضة"، صحيفة الحياة (اللندنية)، 22 حزيران، 2016.

59– للتوسع، أنظر: المناظرة الدينيّة بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون (بيروت، بيسان للنشر والتوزيع، 2014)، تقديم ميشال جحا.

60 من مقدمة تيزيني لكتاب فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مصدر مذكور، ص 37.

61– المصدر نفسه، ص 38.

ويمكن الإشارة الى أن أنطون ما زال ملهماً للمفكرين والكتاب. و أجد من المفيد ذكر إن المصري شريف مليكة قد استلهم من فرح أنطون روايته الجديدة "دعوة فرح" (القاهرة، 2022)، وهو يتوجه اليه بالقول:" أنا أشكر عظمتك وأهديك هذه الرواية"، ويوضح إنه كتبها في صورة مذكرات سطّرها "فرح أنطون" بنفسه ليحكي لأخته "روز" دواخل عقله.

محمد أركون

التشكيل الإنساني للإسلام

'فكر خصب'

إدغار موران





ترجمة

هاشم صالح

الاشتراكية بين رومانسية فرح أنطون وإصلاحية سلامة موسى

ماهر عبد المحسن

باحث وأستاذ جامعي - مصر

قبل قيام ثورة يوليو عام 1952 شغلت الاشتراكية المفكرين العرب في النصف الأول من القرن العشرين، خاصة لدى رواد النهضة الفكرية والعلمية في ذلك الزمان، فماذا كان مفهوم الاشتراكية عند هؤلاء؟ وكيف تم طرح الفكرة علي الجمهور العام، الذي لم يكن يعرف كثيرا عن الاشتراكية؟ وإلى أي مدى كان هذا الطرح جزءا من المشروع النهضوي لهؤلاء الرواد؟

لكي نجيب على هذه الأسئلة سنسعى إلى طرح فكرة الاشتراكية لدى اثنين من رواد الحركة العلمية العلمانية في بدايات الفكر العربي المعاصر، وهما فرح أنطون وتلميذه سلامة موسى، حتى يمكننا الوقوف على تطور الفكرة في هذا العصر من المرحلة الرومانسية إلي مرحلة النظرية السياسية والإصلاح الاجتماعي، وذلك من خلال التعرض بالتحليل والنقد لكتابي «الدين والعلم والمال" لفرح أنطون، و"الاشتراكية» لسلامة موسى.

لماذا الاشتراكية ؟

لمعرفة أسباب اختيار كل من المفكرين لفكرة الاشتراكية كموضوع للكتابة ينبغي علينا الرجوع للمقدمات القصيرة التي وضعاها لكتابيهما. فقد حرص كل منهما على أن يوضح، وإن في سطور قليلة، الأسباب التي دفعته لتناول هذا الموضوع. فيقول أنطون: «وهذا الكتاب... عبارة عن بحث فلسفي اجتماعي في علائق المال والعلم والدين، وهو ما يسمونه في أوروبا «بالمسألة الاجتماعية، وهي عندهم في المنزلة الأولى من الأهمية لأن مدينتهم متوقفة عليها"(الدين والعلم والمال، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص 8).

ويلاحظ تأثر أنطون بالفكر الغربي ورغبته في نقل مفاهيمه ونظرياته إلى الثقافة العربية، لكنه في الوقت نفسه، لا يعمد إلى النقل من باب التقليد، وإنما من منطلق الوعي بأهمية البحث في المباحث الاجتماعية والفلسفية كمقدمة أو تمهيد لخطوات أبعد في مسار النهضة الفكرية العربية، فيقول:

«وربما قيل: إن هذا الموضوع غير لاصق بنا كل اللصوق لأن «المسألة الاجتماعية" لا تزال صغيرة عندنا، فالجواب أن هذه المسائل هي مدخل للمباحث التالية في الكتب التالية، ذلك لأن المباحث الاجتماعية والفلسفية مرتبطة في الحقيقة بعضها ببعض، فلا يمكن تحقيق أحدها دون الغوص إلى أعماقها لمعرفة أساسها"(الموضع نفسه).

وبهذا المعني، ربما لا تختلف كثيرا دوافع سلامة موسى عن دوافع فرح أنطون في تناول موضوع الاشتراكية خاصة عندما نقرأ هذه الكلمات الاستهلالية التي كتبها موسى في مقدمته القصيرة لكتاب الاشتراكية حيث يقول:

«يدعوني إلى كتابة هذه الرسالة الوجيزة كثرة السخافات والغباوات التي تُحكى عن الاشتراكية فغرضي الأول منها تنوير الرأي العام عن ماهيتها مع بيان أغراض الاشتراكيين في أوربا وأمريكا وذكر مآثرهم في التشريع وما وصلت إليه حالة العمال من الرفاهية بمساعيهم"(الاشتراكية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 م ص 7).

ويلاحظ تأثر كلا المفكرين بالنموذج الغربي، وهذا أمر بديهي، إذ إن الفكرة، بشكلها النظري والتطبيقي، ظهرت في الغرب أولا، غير أن الملاحظ كذلك غلبة روح الانفعال على موسى بالرغم من نزعته العلمية الواضحة في الكتاب، بينما تبدت الروح الموضوعية العلمية عند أنطون بالرغم من نزعته الأدبية الرومانسية التي تشيع في كتابه.

والمفارقة تتضح أكثر عندما نعود إلى المقدمتين لنتعرف على الكيفية التي عالج بها كل منهما موضوعه، فيحرص أنطون على أن يؤسس نظريا للمنهج الذى يعتزم أن يعبّر عن أفكاره من خلاله، وهو المنهج الذي يجعل من الأدب وسيلة لتوصيل الأفكار، فيقول أنطون:

«من الروايات ما يُنشأ للتفكهة والتسلية ومنها ما يُنشأ للإفادة ونشر المبادئ والأفكار، والذين أنشأوا رواياتهم في الغرب معدوم في مقدمة مشاهير المؤلفين كتولستوي وزولا وكيبلنج وغيرهم، فإن كل واحد من هؤلاء الكتاب لا يرى في وضع الروايات حطة وضعة بل يعتبر الرواية منبرا ينشر منه آراءه وأفكاره بطريقة تبلغها إلى أذهان القراء بسهولة. ونحن في الشرق محرومون هذه الطريقة لعدم رواجها لأسباب لا محل لذكرها هنا، وأذكر كانت الروايات التي تُنشر عندنا لا غرض منها غير التفكهة إلا بعضها (الدين والعلم والمال، ص 7).

ويلاحظ هنا أيضا تأثر أنطون بالثقافة الغربية، غير أن الشيء المهم أنه لا يكتفي بالإشارة إلى النماذج الغربية، ولكن يعمل على الاستفادة منها وتطبيقها ودمجها في ثقافتنا، فيحدثنا عن الكيفية التي يمكن أن يتحقق بها ذلك من خلال إلقاء الضوء على أسلوبه الذي سيتبعه في الكتاب، فيقول:

«ولما وصلنا في إبراز مواد الجامعة، إلى المواضيع المهمة التي تكمل مباحثها السابقة خطر لنا أن نهجر أسلوب المقالات المتقطعة والفصول المتفرقة إلى أسلوب الرواية، لأنها أجمع وأوعى فضلا عن كونه أشد تأثيرا واحسن وقعا"(الموضع نفسه).

لكن كيف يمكن المزج بين الفكر والأدب، بين المضمون والشكل؟ لا يخفى أن هناك مشكلة إجرائية يقابلها كل مفكر يحاول أن يعبّر عن أفكاره في شكل أدبي، وكل أديب يحاول أن يضمّن أدبه شيئا من الفلسفة أو الفكر، وهي طغيان الفكر علي الأدب ما يجعل هذا الأخير يفقد شيئا من سحره أو طغيان الأدب على الفكر ما يجعل الفكر يفقد شيئا من عمقه. والمسألة بهذا المعنى، تحتاج إلى نوع من الموازنة الدقيقة بين المجالين بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، وبحيث يستفيد كليهما من الآخر. فهل فعل أنطون ذلك؟

في الحقيقة أن أنطون، فيما يبدو، كان واعيا بهذه الإشكالية، فعمل على تجاوزها عن طريق محاولة تحقيق التوازن المطلوب بين ما هو فلسفي وما هو أدبي، فيقول:

«وسيكون اهتمامنا فيها بالمبادئ والأفكار مقدما على الاهتمام بالحوادث والأخبار، ولكن هذا لا يمنع من التزام ما تقتضيه الروايات من الوصف وتصوير العواطف والحوادث تصويرا طبيعيا، لأن فن الروايات فن سيكولوجية جماله وتأثيره متوقفان على حسن سبكه ولطف أسلوبه ودرس باطن الإنسان وأخلاقه وبيئته درسا دقيقا"(المرجع السابق، ص ص 7–8).

وخلافا لأنطون لا يحرص موسى على إبراز منهجه في تناول موضوعات الكتاب، غير أن الملاحظ أن كتاب موسى "الاشتراكية" عبارة مقال طويل مقسم إلى خمسة فصول، هي على الترتيب: لمحة تاريخية، مفاسد النظام الحالي، ما هي الاشتراكية، الإصلاح الاشتراكي في الأمة، اعتراضات. ومن خلال هذه العناوين تتبدى النزعة النظرية العلمية التي تهتم أكثر بتحديد المفاهيم وتاريخ المصطلحات.

وفي كل الأحوال، فإن الملاحظ أن كلا المفكرين يعي طبيعة اللحظة التاريخية التي يكتب فيها، وأنها لحظة انتقالية من شأنها أن تنهض بالأمة وتنقلها من حال متدنية إلى حال أرفع، والكتابان بهذا المعنى يعدان بمثابة التمهيد أو المقدمة الفلسفية التي ينبغي أن تسبق كل تغيير، وهذه السمة التمهيدية هي ما جعلهما يستخدمان لغة بسيطة تناسب القارئ العام، وتهيئ الوعي للتغيير القادم. ومن هذا المنطلق حرص كلا المفكرين على

تحديد نوعية القارئ الذي سيتوجهان إليه بخطابيهما، وهو القارئ العام عند كليهما، وإن كان أنطون يضيف الكاتب أيضا، وكأنه لا يكتفي بتوجيه خطابه للقارئ المتلقي فقط، ولكن المتلقي المنتج في الوقت نفسه، وفي هذا المعنى يقول أنطون:

«لأن المباحث الاجتماعية والفلسفية مرتبطة في الحقيقة بعضها ببعض، فلا يمكن تحقيق أحدها دون الغوص إلى أعماقها لمعرفة أساسها، وقد أظهرنا الأساس في هذا الكتاب، فعسى أن ينال من رضى ساداتنا القراء والكتّاب ما ينشطنا في خدمتنا"(نفسه، ص 8).

ويقول موسى في السياق نفسه:

«ولست طامعا أن تعد هذه الرسالة دعوة للجمهور إلى الاشتراكية، ولا أن تكون سببا في تأليف حزب أو جمعية، ولكني أطرحها أمام الجمهور عسى أن تكون خميرة تختمر بها الأفكار إلى حين تستعد البلاد للاشتراكية"(ص 7).

النزعة الأخلاقية في خطاب المفكرين:

يدعو كلا المفكرين إلى الاشتراكية من خلال خطاب تمهيدي وتعريفي بالمذهب، غير أن الملاحظ غلبة النزعة الأخلاقية على خطاب أنطون، حتى أنك لتشعر وكأنك إزاء مفكر تربوي أو مصلح اجتماعي يحمل على عاتقه مهمة إزالة أسباب الخلاف بين فئات المجتمع المتعارضة، وبهذا المعنى يمكننا أن نعثر على هذا الملمح الأخلاقي في الكثير من عباراته التي جاءت علي ألسنة شخصيات الرواية، لنقرأ هذه الفقرة على لسان رئيس جمهورية المدن الثلاث، ورئيس الاجتماع في الآن نفسه:

«قد عزمتم على عقد ثلاثة اجتماعات كبرى لتتباحثوا في مسائلكم المهمة والمشاكل التي نغصت عيشكم وعطلت أشغالكم وقسمت قلوبكم وعيالكم، فيسرني أنا حاكمكم وأبوكم أن تؤدي هذه الاجتماعات إلى قطع كل ما بينكم من أسباب النزاع والخلاف حرصا على سعادتكم وعلى عمران مدننا الثلاث التي تعبنا في إنشائها وترقية شئونها، إنما قبل الشروع في المباحثة أتمنى من صميم قلبي أمرا، وهو أن يجتنب كل فريق منكم في أثناء كلامه كل قول يسوء الآخر فإن الإنسان يستطيع أن يصرح بأدب ولطف بكل ما توجب عليه مصلحته التصريح به، ولا يجدي العدوان والشدة نفعا، وإنني أسأل الله أن يوفق أعمالكم ويسدد آراءكم وينير عقولكم(الدين والعلم والمال، ص 27–28).

ويقول في موضع آخر:

«نعم هذه هي الشكاوى المختلفة التي مر علي عشرات السنوات وأنا اسمعها، فاستحلفكم بكل ما هو عزيز مقدس لديكم... أن تكسروا حدتكم قليلا وتتباحثوا في مشاكلكم بسلام

وأدب، فإننا كلنا يا أبنائي إخوان، وكلنا في هذه الأرض ضيوف وغرباء... وانتم تعلمون أن الإنسان لا يعيش في الأرض عمرين وأن أيامه فيها معدودة. فلماذا لا يصرف هذه الأيام بما يدعو إلى الراحة بدل أن يصرفها في خصام صبياني، هل أن حطام الدنيا وخيراتها الزائلة ومسراتها الفانية تستحق هذا الاقتتال الشديد عليها»(المرجع السابق، ص 29–30).

يتضح من هذا المقطع أن الذي يتحدث هو أنطون ، وإن توارى خلف شخصية الشيخ الرئيس، فبالرغم من براعة السرد الذي جعل لكل شخصية سمات خاصة تميزها عن الشخصيات الأخرى وعن الراوي، إلا أن النبرة الحكيمة التي تتحدث بها شخصية الرئيس تجعلك تفطن إلى روح التفلسف الأخلاقية التي تصدر عنها تعاليم أنطون المتلفعة بعباءة الشيخ، وهي أخلاقية تعكس حالة قلقة لمجتمع يحيا في طور النمو، وعصر يموج بالكثير من التحولات.

وفي هذا السياق، تتضح الغايات النهائية لأنطون، والتي تتمثل في فض الاشتباك بين المتخاصمين، وإشاعة روح الود والسلام بين الجميع، والملفت أن أنطون لا يكتفي، في سبيل تحقيق مسعاه، بمجرد الدعوة والنصح، ولكن يقدم ذلك من خلال فلسفة إنسانية عميقة، تستلهم قيمها من رؤية وجودية هيدجرية تضع إشكالية الزمن كأداة للتفسير وكآلية للسلوك. فوجود الإنسان في العالم، يتسم بالتوقيت والزوال، ما من شأنه أن يجعله ضيفا لا مالكا للأرض، ومحدودية عمر الانسان وكونه لا يعيش عمرين تجعله أحرص على ألا يبدد طاقته فى صراع وتناحر من أجل أشياء لم يُكتب لها الخلود، وأن الأولى أن يحيا في راحة وطمأنينة وسلام.

وعلى الجانب الآخر، يختلف الأمر تماما بالنسبة لسلامة موسى الذي وضع كتابه عن الاشتراكية كهدف أول وأخير، وبهذا المعنى لم يهتم بإبراز النواحي الأخلاقية التي كان من الممكن تضمينها في الموضوع، خاصة أن موسى لديه كتب أخرى تخص الشأن الأخلاقي وتمس البعد الإنساني والحياتي في الموضوعات التي تناولها في هذه الكتب، فالفكرة عند موسى كانت هي الغالبة على الكتاب، والسرد كان تاريخيا لا يُعنى بتطور الشخصيات، كما عند أنطون، قدر عنايته بتطور الفكرة كما عند هيجل. يتضح ذلك منذ السطور الأولى من الفصل الأول الذي يقدم لنا لمحة تاريخية عن الاشتراكية، ويستمر الملمح التاريخي مسيطرا على السرد، غير أنه، بالرغم من تاريخيته، يشتبك مع الواقع من خلال استدعاء التجربة الاشتراكية الأوربية الحاضرة ويضعها كنموذج ينبغي أن يُحتذى.

وفي هذا السياق يحدثنا موسى عن تاريخ نشوء الطبقة البرجوازية، فيقول:

«ومن هنا نشأت طبقة من الناس قليلة العدد واسعة الثراء، تمتلك الآلات وتستغلها بواسطة

عمال كانوا قبل اختراع هذه الآلات مستقلين كل يملك دكانه ويعرف صنعته فيشتغل ويبيع بنفسه مصنوعاته أما بعد اختراع الآلات فإن هؤلاء الصناع المالكين لم يستطيعوا مواجهتها وأصبحوا لذلك عمالا مأجورين يزاحمون بعضهم بعضا حتي هبطت أجورهم إلى الحد الأدنى"(الاشتراكية، ص 9).

ولا يكتفي موسى بسرد التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لبزوغ الطبقة المالكة، وانما يحرص على رصد تطور الفكرة، فالدعوة اللوثرية واكتشاف أمريكا وترجمة الكتب اليونانية كانت كلها عوامل مهمة في تمهيد التربة الصالحة للتفكير والابتكار في شتى مناحي الحياة، فيقول: «حتي لم يأت القرن الثامن عشر إلا وأصبح الصانع يخترع في مصنعه، والمؤلف يستنبط النظريات على مكتبه، والناس كل يوم يتطلعون للجديد في كل شيء: في الحكومة وفي الدين والمصنع والمزرعة والعيلة والجمعية"(الموضع نفسه).

وإذا كان التفسير العلمي هو المهيمن على السرد التاريخي لظهور التفاوت الطبقي بين الناس، وصعود البورجوازية المسيطرة، فإن التفسير الخرافي هو الذي يقف وراء السرد التاريخي لظاهرة الملكية، فقد كان الإنسان البدائي لا يعرف الزراعة، وكان يعيش على ثمار الغابات وحبوبها البرية، ولأنه كان يعتقد في فكرة الخلود فكان يضع فوق قبر الميت بعض الثمار والحبوب التي يمكن أن يحتاجها في العالم الآخر، وعندما كانت تتحلل جثة الميت وتتحول إلى سماد كانت الأرض تنبت نباتا باسقا، وكان أهل الميت يعتقدون أنه هو الذي زرع النبات ومن ثم يصير ملكا لهم وحدهم، فيمنعون غيرهم من جنيه والتمتع به. وفي هذا المعنى، يقول موسى:

«فمن هنا نشأت الملكية والزراعة، لأن القبر أصبح مزرعة وحرما في وقت واحد، وكما صار جائزا للفرد أن يمتلك حرم أبيه أو أمه المتوفاة أصبح جائزا أيضا له — بتقدم الزمن — أن يمتلك الماشية أو غيرها من المملوكات الحاضرة بعد أن كانت شائعة للقبيلة كلها لا يختص بها فرد دون آخر" (نفسه، ص 11).

والملاحظ أن النزعة الهيجيلية التي يمكن أن نلمح شيئا منها في السرد التاريخي لموسى، واهتمامه بتاريخ الأفكار وتطورها يمتد إلى بنية العمل نفسه التي تقوم في شق كبير منها على الجدل الهيجلي الذي صورته: الموضوع ، نقيض الموضوع ، المركب بين الموضوع ونقيضه. والفصل الأول « لمحة تاريخية»، الذي يشير إلى الماضي، يمثل الموضوع، والفصل الثاني "مفاسد النظام الحالي"، الذي يشير إلى الحاضر، يمثل نقيض الموضوع، بينما يمثل الفصل الثالث « ما هي الاشتراكية" المركب بين الموضوع ونقيضه، فبين ظهور الملكية في الماضي واستغلال الملاك للعمال وحرمانهم من حقوقهم

في الحاضر، تأتي الاشتراكية كحل مستقبلي للنظام الاقتصادي والاجتماعي في مصر، وفي ذلك، يقول:

«وغرض الاشتراكية مجرد ايجاد الحرية الاقتصادية حتى تتساوى الفرصة بين الناس في الإثراء فيلغى مبدأ الإرث لأن وجوده ينافي هذه الحرية الاقتصادية التي تتطلب أن يولد الناس متساوين لا يمتاز أحدهم على الآخر بغير مميزاته الطبيعية" (نفسه، ص 17).

كما يمكن أن اعتبار الاشتراكية هي المركب بين العلم الذي تأسست عليه الطبقة والخرافة التي تأسست عليها الملكية، ويتبدى ذلك في هذه الفقرة الهامة لموسى عندما يقول:

«ثم هي تعترف بالمميزات الطبيعية، فمن كان قوي الجسم واستطاع أن يشتغل أكثر من غيره كوفئ بنسبة شغله، ومن كان قوي العقل قادرا على الاستنباط جاز احتكار اكتشافاته أو اختراعاته إلى مدة محدودة والامتياز على غيره بذلك. ولكنها مع ذلك تمنعه من أن يورث أبناءه حتى هذا الاحتكار، لأن في ذلك منافاة للحرية الاقتصادية"(الموضع نفسه).

وإجمالا يمكننا أن نقول إن النزعة الوجودية الهيدجرية لدى أنطون جعلته يميل إلى الأخلاقية ويعتمد الحوار وسيلة لمناقشة الأفكار، بينما جعلت النزعة الجدلية الهيجلية موسى يعتمد أكثر على الأسلوب النقدي، بحيث يطرح الفكرة ونقيضها، ثم يقوم بتفنيد الآراء المعارضة، وخلافا لأنطون الذي كان يخفي آراءه خلف شخصيات الرواية، كان موسى، كمفكر يكتب مقال سياسي اجتماعي، يبرز انحيازه للاشتراكية ويسلط الضوء على مزاياها. وبهذا المعنى، لم يقف موسى موقف الواعظ، ولم يكن معنيا بخلق حالة من التصالح والانسجام بين طوائف المجتمع مثل انطون، بل على العكس كان مخلصا لفكرته حد التعصب، ما جعله يخرج في بعض الأحيان عن قواعد اللياقة عند تناوله لآراء المعارضين للاشتراكية. يتبدى ذلك بوضوح في الفصل الخامس والأخير "اعتراضات" عندما يصف المعارضين بالغباء والعته، فنقرأ تعبيرات من قبيل "فإن هذا الكلام أولى أن ينسب إلى تخبط المعتوهين منه إلى تفكير العقلاء... ومن اعتراضات الاغبياء القول بأن... ويعترض بعض المتفلسفة على الاشتراكية بقولهم" (نفسه، ص 25).

من النزعة الرومانسية إلى الإصلاح السياسي:

الرؤية الطوباوية التي انطلق منها أنطون جعلته ينزع نحو الرومانسية في طرحه للحل الاشتراكي، خاصة أنه قدمه في قالب أدبي روائي، ورومانسية أنطون في الحقيقة، رومانسية شاملة تغلف الشخصيات والأفكار في الوقت نفسه، ما يمنحنا الفرصة للقول بأنها ذات معنين، أو صورتين، واحدة حقيقية تخص الأحداث والشخصيات، والأخرى مجازية تخص الأفكار واللغة التي تعبر بها الشخصيات عن هذه الأفكار.

ويمكننا أن نعثر على ملامح الصورة الأولى من الرومانسية في الوصف الأدبي الذي يقدم به أنطون للجلسة الأولى من جلسات المناقشة التي تتناول مشكلات المدن الثلاث، والجلسة هنا كانت تخص مشكلات المال، فنقرأ:

‹فساد حينئذ في الحديقة سكوت تام لم يُسمع في أثنائه سوى حفيف الأوراق وهمس بعض السيدات اللواتي كن جالسات على مقعد في زاوية مقابلة للزاوية التي جلس فيها حليم ورفيقه، وكان حليم قد بدأ يرمي ببصره إلى هؤلاء السيدات منذ لمح وجودهن هناك لعله يجد ضالته بينهن"(الدين والعلم والمال، ص 31).

وإذا انتقلنا إلى الصورة الرمزية لرومانسية أنطون، فيمكننا أن نعثر عليها في الحوار الذي دار بين زعيم حزب العمال وبين زعيم أهل المال، وقمنا بتحليل خطاب العمال فسنجد أنه خطاب منهجي متدرج ، يبدأ عاطفيا أقرب للاستعطاف، وينتهي انفعاليا أقرب للتهديد، وفي كل الأحوال نجد النزعة الرومانسية تطل برأسها من بين السطور، يتبدى ذلك في استخدام زعيم العمال لمفاهيم إنسانية وفلسفية ولقوانين الطبيعة وتعاليم الأديان من أجل إثبات عدالة قضيته.

وأهم ما يميز خطاب العمال، خاصة في مرحلته الأولى العاطفية، أنه لا ينكر علي أهل المال حقهم في الربح والتمتع بالمال، لكنهم يرغبون في المشاركة في هذا الربح نظير الجهود الكبيرة التي يبذلونها في تحقيقه، حيث يذهب أكثرها لأهل المال وأقلها للعمال، فيقترح زعيم العمال حلا لمشاكلهم قائلا:

«لقد أحسنتم في تخصيصكم الجلسة الأولى بمشاكل العمال وأصحاب الأعمال لأن هذه أكبر المشاكل في الحقيقة، ومتى حللناها حللنا معها سواها، ولكن لا السبيل إلى حلِّها إلا بطريقة واحدة، وهي إشراك العمال في ربح الأعمال، فإننا الآن نخدم أصحاب الأعمال كما يخدم العبد سيده"(الموضع نفسه).

وبالرغم من المفارقة القاسية في خطاب زعيم العمال التي تكشف عن شعورهم بالدونية إزاء أصحاب المال بالرغم من دورهم الكبير في تحقيق الربح، إلا أنهم لا يضعون أنفسهم في رتبة مساوية لأصحاب العمل، لكنهم يعقدون مقارناتهم مع أنفسهم، أي بين أحوالهم المادية من ناحية وأحوالهم المعيشية كبشر من ناحية أخرى، فنقرأ:

« ولكن فلنترك مسألة الربح جانبا ولننظر إلى مسألة أخرى، وهي أن بين العمال المستخدمين قوما لا يتناولون في اليوم أكثر من فرنك واحد أجرة لهم، فكيف يمكن أن يكفيهم هذا الفرنك خصوصا إذا كان لهم أولاد عليهم القيام بأودهم، أليس ذلك عبارة عن ضرب الشقاء والذلة عليهم مدى العمر. ثم إن العامل قد يمرض وقد يعجز وقد يموت،

فماذا يحل به وبعائلته إذا كان قد صرف حياته كلها في خدمة صاحب العمل ولم يعد قادرا في مرضه وفي آخر عمره أن يكسب رزقه بعرق جبينه، أيموت جوعا هو وعائلته أم يدور في المدينة يستعطي"(نفسه، ص 32).

وهنا تتحول المسألة إلى شكل من أشكال العدالة الاجتماعية، فالمسألة لا تُقاس بمعايير المكسب والخسارة، ولكن بمعايير الحياة الكريمة، فالعامل لا يحصل لقاء عمله على ما يكفي لسد حاجاته الضرورية، وبهذا المعنى لا نجد في خطاب زعيم العمال مكانا للحديث عن تلبية حاجات الإنسان العليا التي تدخل في دائرة الرفاهية. لذلك ينتقل الخطاب إلى مرحلة أخرى تعتصم بما هو إنساني وعادل محتمية، في دعواها، بسلطة الدولة التي تعلو الجميع، عمال وأصحاب مال، فيقول زعيم العمال:

« لذلك نطلب منكم نحن العمال باسم الإنسانية والإخاء البشري أن أن تنصفونا فإننا نحن الأكثرية في البلاد، وبدوننا لا تقدرون أن تصنعوا شيئًا... فحرام أن نصنع كل شيءٍ وعلى ظهورنا تُلقى كل الأحمال ثم تترك الحكومة فريقا قليلا من أصحاب الأموال يحتكر منافع البلاد وفوائدها وخيراتها ويسخر لنفسه الأمة كلها»(الموضع نفسه).

وبعد اللجوء للسلطة السياسية في البلاد، يعود زعيم العمال إلى سلطة الدين ليدعم بها سلطة الدولة، فمن المعروف أن الخطاب المدعوم بالدين يحقق تأثيرا أكبر، غير أن الملاحظ أن أنطون هنا، في طرحه لمطالب العمال ذات المنزع الاشتراكي، إنما كان حريصا على أن يدعم اشتراكيته بالدين ممثلا في الأديان الثلاثة الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام، والخطاب هنا يعكس رغبة أنطون في تخليص المذهب الاشتراكي من النزعة الالحادية التي علقت به لدى فلاسفة ومنظري الغرب، خاصة ماركس صاحب مقولة "الدين أفيون الشعوب" وتحليله المادي للتاريخ، فيقول على لسان زعيم العمال:

«ومما يحق لنا الفخر به نحن

العمال الصغار أن مذهبنا في هذه المعضلة موافق لمذهب جميع شارعي الأديان من موسى إلى يسوع إلى محمد، فإن هؤلاءِ الكواكب الثلاثة الذين أناروا سماء الشرق والعالم قاطبة لو عادوا اليوم إلينا لكانوا من حزبنا، ذلك لأنهم يعلمون أن كل هيئة اجتماعية تُبنى على ظلم الفئة الكبرى وراحة الفئة الصغرى هيئة فاسدة ستسقط لا محالة»(ص 33).

وبالرغم من ذلك يظل أنطون حريصا على الاستفادة من فلسفة ماركس الاشتراكية، لكن فقط في سياق تحليل الملكية، لأنه تحليل اقتصادي خالص لا يمس العقيدة من قريب أو بعيد، ومن ثم لن ينال، بأي حال من الأحوال، بالرؤية الطوباوية التصالحية التي يطرحها أنطون في روايته، فنقرأ:

"أما نحن فنقول لكم مع هذا الفيلسوف: إنكم في خطأ عظيم، فإن معامل الأمة ومصانعها ومتاجرها وأراضيها هي من مرافقها ومنافعها كالأنهر والأبحر والهواءِ، ولذلك لا يجوز أن تكون ملكا لفرد أيًّا كان، بل هي ملك لجميع الأمة، فعلى الأمة إذًا أن تتولى إدارتها بنفسها وتوزع أرباحها بين أبنائها" (الموضع نفسه).

وإذا أردنا أن نضع أيدينا على رومانسية الدعوة الاشتراكية التي يقدمها أنطون، فينبغي أن نلاحظ الفروق الدقيقة في النبرة التي يقدم بها خطاب العمال. إن شخصية أنطون لا تغيب في كل الأحوال، لكن هناك قدر من التباين في نبرة الخطاب يجعل القارئ يستشعر شيئًا من الرغبة في التصالح وتهدئة الأجواء كلما ارتفعت حدة الحوار، وهي مفارقة تفرضها طبيعة العلاقة الإشكالية التي بين الأدب والفكر، والتي أشرنا إليها في بداية المقال. وفي هذا المعني، سنعمل على استحضار صيغة التهديد التي ختم بها زعيم العمال خطابه، وكذا نفس المعنى، ولكن بصيغة أخرى يحق أن تُنسب لأنطون دون مواربة.

فنقرأ في الصيغة الأولى على لسان زعيم العمال:

«لقد كرهنا هذه العبودية الجديدة التي اخترعها التمدن الجديد، فإذا لم تنصفونا وتريحونا منها فاعلموا أننا نحذو حذو شمشون إذ نأخذ بأعمدة الهيئة الاجتماعية ونشدها قائلين: «علينا وعلى الجميع يا رب»، فيسقط البناء علينا وعليكم"(ص 33).

أما في الصيغة الأخرى التي تعبر عن رؤية أنطون للموقف، فيمزج فيها بين الأسلوب الادبي والحس التأملي الذي يقترب من حدود الفلسفة، الإنسانية بخاصة، ليصير الخطاب موجها للمجتمع بأسرة وللبشر بعامة، وتتبدى رومانسية التهديد في أنه لم يأت موجها من طائفة من المجتمع ضد اخرى، وانما جاء في صيغة كارثة عامة، شبيهة بالكوارث الطبيعية، تهدد الجميع إذا لم يسُد العدل، ليس هذا فحسب، بل إن أنطون جعله بذكاء نوعا من الاختيار، فالفوضى التي يحذر المواطنين منها هي مسألة في يد المجتمع، إن أراد أطلقها وإن أراد أمسكها، والأمر برمته، في التحليل الأخير، اختيار بين الخراب والعمران، فنقرأ في هذا المعنى:

«أيها الإخوة، إن نور الشمس ونسيم الصباح وحنان الأمهات ورغد العيش ومسرات الاجتماع وراحة البال، كلها لم تُخلق فقط لأرباب الأموال، فإن الله العادل خلقه لجميع البشر على السواء، ونحن معشر الفقراء المساكين من جملة البشر، فانظروا وارحمونا، صدقونا إن لنا نفوسا كنفوسكم تتألم من المصائب والفقر والشقاء، لنا أولادا كأولادكم ونساء كنسائكم يجب علينا سد حاجاتهم، صدقونا إن الطبيعة تلك الطبيعة القاسية الظالمة، لم تخصنا بخواص الجماد، فإنها من سوء حظنا جعلت لنا معدات تتألم من الجوع، وقوى

تخور إذا لم تُغذّ ونفسا تفضل الجحيم أحيان على هذه الحياة، وهذا ما يدفعها مرارا إلى أقصى حدود الوحشية: كالفوضوية وما أشبهها، ففي أيديكم الآن يا أبناء الوطن خراب بلادكم أو عمرانها»(نفسه، ص ص 33–34).

في مقابل الرؤية الرومانسية التي يقدمها انطون يقدم موسى برنامجا للإصلاح السياسي في البلاد، يعتمد فيه على الظروف المحلية من ناحية، وعلى التجربة العالمية من ناحية أخرى. وبالرغم من تأثر موسى بتجربة الآخر، إلا أنه يتحدث عن سبل الاصلاح في القطر المصري أولا قبل الدخول نحو طرح الخطوات التي قطعتها التجربة الاشتراكية لدى الغرب. وفي هذا السياق، يطرح برنامجه على مستويين، المحلي الذي لم يتحقق بعد، والعالمي الذي خاض التجربة ويمثل النموذج الذي ينبغي السير على خطاه، أو على الأقل استلهام حركتنا الاشتراكية الإصلاحية من حركته.

وعلى المستوى المحلي يطرح موسى رؤيته السياسية بصدد الإجابة على السؤال: كيف تكون الاشتراكية في بلاد كمصر؟

ويخصص الفصل الثالث "ما هي الاشتراكية" للإجابة على هذا التساؤل، فنقرأ:

«تكون بتربية الجمهور على الحكم النيابي الديمقراطي أولا ثم نشر المبادئ الاشتراكية، وإدخال بعضها بالتدريج في جسم الحكومة حتى تتشرب بها الأمة وتصبح عزيزة فيها فتتوجه فكرة الإصلاح إلى وجهات اشتراكية ثانيًا. هذا مع تقدم التعليم وتنوير الأمة دائما بالمطبوعات عن مصالحها الحقيقية"(الاشتراكية، ص 17).

ويُلاحظ سياسة التدرج التي يدعو إليها موسى، وتأكيده على أهمية التعليم والتنوير كوسيلة ناجعة لتأسيس وعي قادر على فهم مصالحه الحقيقية، كما يُلاحظ استخدامه لكلمة «التربية" كوسيلة لإعداد الجمهور للحكم النيابي الديمقراطي، وهو استخدام يتسق ونزعة موسى التربوية التي يمكن أن نجدها في أكثر من كتاب له لعل أبرزها كتاب "تربية سلامة موسى»، كما يتسق استخدامه لكلمة "الجمهور" ودعوته إلى الحكم الديمقراطي، ما يجعلنا نتساءل: هل كان كتاب الاشتراكية بمثابة نبوءة تحققت، أم دعوة لاقت استجابة ممن قاموا بثورة يوليو؟

وبعد أن يحدثنا موسى عن تفاصيل الحكم النيابي الذي ينبغي أن تطبقه البلاد، يتجه للحديث عن مشروع التأميم، فيحدثنا عن مزايا امتلاك الدولة للمرافق الحيوية مثل المياه والكهرباء والسكك الحديدية، وهو لا يرى في ذلك سوى خطوات تمهيدية يمكن أن تعقبها خطوات أبعد في سياق فلسفة التدرج التي يدعو إليها، فيقول:

«فغاية ما يطلبه الاشتراكي أن تتدرج البلدية من امتلاك المياه والضوء، كما هو حاصل

عندنا الآن، إلى امتلاك الترامات والمخابز والتياترات والمساكن والمكاتب العمومية... إلخ، ويطلب أن تتدرج حكومتنا من امتلاك السكك الحديدية إلى الأراضي والمعامل والمناجم، وتديرها كما تدير هذه السكك الآن.

يطلب الاشتراكيون ذلك من سبيل التدريج الوئيد لا الطفرة السريعة. وكل خطوة نخطوها نحو الإصلاح الاشتراكي تكون مصحوبة دائما، بل ومتوقفة، على درجة التنور السارية في الأمة"(نفسه، ص 19).

والمُلاحظ أن فكرة التدرج عند موسى ليست مجرد دعوة تتفق والظروف الخاصة للبلاد من ضعف في التعليم ونقص في الوعي، لكنها تأخذ شكل اللزوم المنطقي أو الحتمية التاريخية، فيحدثنا في الفصل الرابع المخصص للتجربة الأوربية والمعنون ب "الإصلاح الاشتراكي في الأمة" عن تلك العلاقة بين ظروف الحاضر ومستقبل الاشتراكية القادم لا محالة مستشهدا بماركس، فنقرأ:

«فترى الأحزاب المحافظة، أو الحرة، أو غير ذلك، لا تفكر إلا في الإصلاح إلا وتتجه نحو الاشتراكية رغم أنفها. لأن الاشتراكية نتيجة لازمة لنظامنا الاقتصادي الحاضر، حتى قال «ماركس»: «لا تجهدوا أنفسكم في الدعوة إلى الاشتراكية لأنها آتية بعد هذا النظام كما يأتي الليل بعد النهار»»(نفسه، ص 21).

وإذا كانت مطالب انطون الاشتراكية، التي جاءت على لسان زعيم العمال، تميل أكثر إلى تحقيق حياة كريمة للعمال بحيث يجدون ما يسد حاجاتهم الضرورية من مأكل وملبس ومسكن وعلاج، فإن موسى يهتم أكثر بقضية التنوير ومن ثم تتجه مطالبه، بجانب مطالب العيش التي تخص الجسد، إلى مطالب التربية والتعليم التي تخص العقل والروح، وفي هذا الصدد يستدعي من التجربة الأوربية ما يدعم ذلك متمثلا في سياسة مجانية التعليم التي انتهجتها بعض الدول في بعض المراحل التعليمية تمهيدا لتعميمها على كل المراحل، فنقرأ:

«فأول إصلاح اتجهت إليه أنظار السياسيين هو التعليم المجاني الإلزامي الابتدائي وهو مبني على فكرة أن الناس يجب أن يتساووا في الحصول على كل شيء من التّنور ينفعهم في حياتهم، لا يمتاز في ذلك غني على فقير. وقد عم هذا الإصلاح كل أوروبا تقريبا الآن. ولكن الاشتراكيين يطلبون تعميم التعليم الثانوي والعالي بحيث يمكن لكل فرد أن يُظهر كفاءاته ويستفيد بها مهما كان فقيرا"(الموضع نفسه).

ولأن عملية التنوير مسألة متكاملة، تشمل كافة جوارح الإنسان فإن دعوة موسى تهتم بإشباع الحاجات المادية والمعنوية في الآن نفسه، ما جعله يفكر في تقليل عدد ساعات العمل حتى يتفرغ الإنسان للإبداع وتلبية مطالب العقل والروح، فيقول:

«وقد بَيّنّا أن الناس لا يحتاجون في نظام اشتراكي إلى الشغل لإيجاد الحاجات المادية أكثر من ساعة أو نحو ذلك في اليوم. ولهذا يجتهد الاشتراكيون في تقليل عدد الساعات التي يشتغل فيها العمال حتى يجدوا من الوقت متسعا للراحة والاستنارة ويفتحوا لغيرهم أبواب الرزق.

وقد توصلوا في إنجلترا وأستراليا إلى جعل عدد ساعات العمل في اليوم ثمانية في بعض الحرف. هذا غير مساعيهم في زيادة الأجور"(نفسه، ص 21–22).

ويتأكد حرص موسى على تحقيق المتع العقلية واللذات الروحية للمواطن عندما تقرأ كلمات من هذا القبيل:

«وعندنا أيضا بلديات كثيرة توزع المياه والضوء على سكان المدن وتنشئ المتنزهات العمومية وتؤلف الجوقات الموسيقية للذة الجمهور»(نفسه، ص 18).

والحقيقة أن المتأمل لكلا الخطابين، الادبي والفكري، لدى أنطون وموسى سيدرك كيف كان حجم التأثر بالحضارة الغربية في بدايات القرن الماضي، خاصة في ظل انتشار أفكار داروين وماركس وفرويد، كما يمكننا أن نلحظ كيف كان الفكر العربي، في ذلك الوقت، ميالا للتحول الاشتراكي في ظل غياب الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وأن رومانسية انطون وإصلاحية موسى إنما كانت خطوات ممهدة لتحولات سياسية واجتماعية نالت المنطقة العربية بأسرها فيما بعد، كما أن الحكم على مدى نجاح هذه الأفكار أو إخفاقها إنما يكون بالرجوع إلى التجربة الحية التي خاضتها الشعوب، لا إلى النظريات والكتب فحسب.

والشيء اللافت في الموضوع أن النظرة المدققة لأفكار هذه الفترة البعيدة زمانيا تكشف لنا كيف أن الأوضاع لم تتغير كثيرا، فمازالت قضايانا التي كانت ملحة ذات يوم مطروحة إلى الآن دون حل، ومازالت مطالب الأمة في النهضة وتحقيق حياة كريمة تتصدر أي برنامج سياسي يسعى إلى تولي زمام السلطة في البلاد.

وفي كل الأحوال، تظل رومانسية أنطون وإصلاحية موسى أمران ضروريان لمن أراد النهضة أو رام التغيير.

معين حدّاد

الدولة المعاصرة في دوامة العولمة

مفاعيل العلاقة بين الجغرافيا والسياسة
على المستويات الدولية والإقليمية والمحلية



الإصلاح والتقدّم:
قراءة في أطروحة فرح أنطون

علي حميه

أستاذ جامعي

ما الإصلاح؟ ما التقدم؟ بل ما الإصلاح الحقيقي وما التقدم الحقيقي؟

أسئلة كان على فرح أنطون، المفكر الإجتماعي، ان يضع أجوبة لها، ولقد فعل! غير أن ما يجدر الإنتباه إليه، بداية، هو أن أنطون في تحليله لهذه الأسئلة وفي معالجته للمعضلات الإجتماعية—الإقتصادية المصاحبة لها، لم يختلف عن معاصريه الذين تصدوا هم، أيضاً، للإجابة، على مثل هذه الاسئلة والقضايا، إلا في بعض التفاصيل الجزئية، وفي بعض المواضيع المحدّدة، لا في كلها! (1)

إن أسئلة الهوية، والإستقلال، والسيادة، والتقدم، والعدالة، كانت محور تفكير كل الذين اشتغلوا في القضية الوطنية، في تلك الحقبة، من تاريخنا الحديث، كما ان الأجوبة كانت متشابهة عندهم إلى حد كبير، ففي موضوع الهوية مثلاً تراوحت الأجوبة بين العثمانية والشرقية والسورية، وأحياناً اللبنانية وفي أحايين كثيرة اجتمعت كل هذه المسميات كأنها، كلها، تفيد معنى واحداً وهوية واحدة: فأنت شرقي وعثماني وسوري ولبناني وربما مسلم ومسيحي في وقت واحد! فلم تتطور هذه الأجوبة إلى تحديد معنىً واضحاً لمفهوم الهوية، والسيادة إلا مع سعاده: وريث النهضويين ومتجاوزهم في وقت واحد، حيث وصل معهم مرة، وقطع مراراً.

هؤلاء النهضويون الذين نشأوا في كنف الاحتلال الانكليزي لمصر، فأقبلوا على الثقافة الغربية وخصوصاً العلمية منها،

ونقلوها إلى لغتهم، ودافعوا عنها، ودعوا إلى تبنيها ، وبناء حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفق أسسها ومناهجها. ولم يفترق فرح أنطون عن غيره، في هذه الدعوة، ولم يرَ فيها أي تعارض مع السيادة القومية لمصر، لأنه كان يعتقد أن التمدن الحديث الذي انطلق من أوروبا وطال وهجه بلدان المشرق العربي، لا يمكن ان يمثل حركة استعمارية غربية لأنه تمدن علمي وتقني في المقام الأول، لذلك حضّ أنطون على الإقبال على العلوم والمعارف الغربية والاستفادة منها إلى أقصى حدود الإستفادة. غير أنه ما لبث ان اختلف عن جماعة "المقتطف" الذين كانوا رحبوا إلى درجة "المغالاة" بالاحتلال الانكليزي لمصر، لأنهم رأوا فيه بداية نهضة علمية فعلية لا يجوز لمصر أن تحجم عنها أو أن تغلق أبوابها في وجهها. ما عدا هذه المسألة، لم يختلف انطون اختلافاً جوهرياً مع رصفائه، من أعلام النهضة، في المسائل ذات الاهتمام المشترك.

الإصلاح والتقدم في فكر أنطون الاجتماعي عملان متلازمان، متتابعان، لا ينفصل أحدهما عن الآخر. فالاصلاح عامل من عوامل التقدم، إن لم يكن أهم هذه العوامل على الإطلاق، والتقدم هو ثمرة الإصلاح ونتيجة طبيعية له، لان كل اصلاح يؤول إلى تقدم في حياة الهيئة الإجتماعية، هذا مبدأ عام يسري على كل عمل إصلاحي!.

لكن ماذا يعني أنطون بالإصلاح؟ أي اصلاح يريد؟ وما الغرض من الإصلاح؟

في جوابه عن سؤال عن أسباب عظمة الأمم وانحطاطها، بشكل عام، ميّز أنطون بين نوعين من الأسباب أو العوامل الآيلة، في حال توفرها، إلى نهوض الأمم وتقدمها، وفي حال غيابها، إلى انحطاط الأمم وتأخرها: السبب الأول يطلق عليه تسمية "النواة الأولى" والثاني يسميه "ناموس بقاء الأفضل".

فماذا يقصد أنطون"بالنواة الأولى".

لتوضيح فكرته هذه، يلجأ أنطون إلى المقارنة بين الأجسام السائلة وكيفية جمودها وأجسام الأمم وكيفية تشكلها، ويقول:" أن الكون كان في مبدأ أمره سديماً منتشراً في الفضاء، ثم تحرك هذا السديم بفعل محرك مجهول فجمدت منه نواة وصار سائره يتجمع ويجمد حول هذه النواة حتى جمد كله وأصبح جسماً واحداً تفرق بعدئذ وصار أجراماً"(2). فهذه النواة (السديم) كانت الشرط الأول في جمود صيغ الأجسام السائلة. ومثلُ الأمم كمثل هذه الأجسام، تتكون هي أيضاً، بدءاً من نواة أولى يسميها أنطون "جامعة عادلة قوية"(3).

ويقصد "بالجامعة" تلك الرابطة أو العقد الاجتماعية، الذي ترتبط بواسطته جماعة من البشر النازلين في بقعة واحدة من الأرض يوكلون أمرهم إلى حاكم متميز، من بينهم،

يرعى شؤونهم ويلتزمون هم، بطاعته. وتتصف هذه الجامعة او الرابطة بصفتين: صفة العدل وصفة القوة.

ويريد بكلمة "عادلة" في قوله: "جامعة عادلة" قيام حاكم، أو الحكم المعبر عن الإرادة العامة، على مبادئ العدالة والإنصاف، دونما تفرقة بين مواطن وآخر، حتى لا يخشى أحد من عدوان أحد عليه فيحرمُه ثمرة عمله، أو يُضعف من همته، أو يحول دون نمو قواه المادية والنفسية (4).

ويريد بكلمة "قوية" في قوله: "جامعة عادلة قوية" أن يكون الحاكم حائزاً على قوة عادية رادعة يُلزم بها من يخرج على القانون بالرجوع والطاعة فلا يتمكن أحد من تجاوز الحدودالمرسومة حتى لا "يضيع العدل".

وعليه يُرجع انطون بلايا الشرق إلى أمرين:

الأول: ضعف النوة الأولى المتمثلة في ملوكه وأمرائه، والثاني: طغيان حاشيتهم وسيطرتهم على الملك، ويقول أن السلطة التي تمثل الارادة العامة ولم يكن لها مطلق الحرية والقوة لتنفيذ الشرائع التي سنتها الجماعة، أي جماعتها، باختيارها، لا تصلح لأن تكون نواة تجتمع حولها أخيارُ الأمة (5).

أن ما يذكره انطون، هنا، عن بلية الشرق الأساسية في حكامه يهدف إلى تحقيق غرضين:

الأول: بيان استعداد الأمة، للارتقاء، وانه يكفي لصلاح حالها أن يصلح حكامها.

والثاني: تبيان ان الاصلاح ليس عملاً سهلاً يمكن ان يصبح حقيقة بين ليلة وضحاها.

أما فائدة **الأمر الأول** فإنه يذهب بما يخامر قلوبَ الشرقيين من اليأس والقنوط فيريهم أنهم أمم حية، كسائر الأمم الحية، وأن بإمكانهم النهوض كسائر الأمم الناهضة.

وفائدة **الأمر الثاني** أنه يزيل عنهم الوهم القائل بأن الاصلاح هبة أو هدية أو منّة أو حل سحري، ويثبت حقيقة أن الشرقيين هم بحاجة إلى حكام أفاضل (6).

بعد هذه اللازمة عن ضرورة وجود الحاكم الصالح أو "النواة الأولى"، كما يسميها صاحب الجامعة، الآيلة إلى تقدم الأمة، ينتقل أنطون إلى تحديد واجبات الدولة أو الحكومة ويجملها في ثلاثة هي: تنظيم المالية، حفظ الأمن، وإقامة العدل.

— إن تنظيم الدولة لماليتها يغنيها عن الاستدانة وطلب المساعدة الخارجية، ويمنع، بالتالي تدخل الدول الدائنة في شؤونها الداخلية، ويؤدي إلى مزيد من تثبيت الاستقلال والسيادة القومية للأمة، أو الدولة المعنية.

— وإذا كان لها الأمر الثاني، أي استتبابُ الأمن الداخلي، نشط أفراد الأمة في أعمالهم وفي التخصّص في هذه الأعمال وتطويرها، مما يعودُ عليهم وعلى دولتهم بالنجاح والتقدم.

— وإذا أنعم الله على الأمة بحاكم عادل استقرّت أحوالها وانفتحت أمامها سبل النجاح، لأن العدل أساس الملك وأساس النظام العام وقاعدة الإتحاد ودعامة الحق (7).
"إذا رأيت بلدة (أو أمة) عناصرها على اتفاق ووئام فقل أن حاكمها رجلٌ عادل" (8) و"أعطوا الشرقَ حكاماً أكفاء لوظائفهم ينهضُ ويشبُّ كالشجرةُ القوية في البستان (..) والإصلاح كل الإصلاح في حسن اختيار الحكام"(9). بهذه العبارات ذات الدلالة يُنهي فرح أنطون إحدى مقالاته في "الجامعة" والتي حملت عنوان: "الاصلاح".
أن العيب الأول في بلدان المشرق، إذًا، هو في عدم وجود "نواة قوية عادلة" تقبض على أزمة الحكم "وفي يمناها سيف من نار لمعارضي الاصلاح في الأمة، وفي يسراها غصن من الزيتون لمريدي هذا الاصلاح"(10).
فحاجة الشرق الأولى هي إلى "شخصية عظمى" أي قيادة تاريخية، وهذه الشخصية لا تُشترى ولا تُباع، ولكنها هبة من الطبيعة، لأن الزعامات التاريخية يولدون وقد زودتهم الطبيعة بمؤهلات عقلية وجسدية متميزة أهلتهم قيادة الناس وتدبير شؤونهم.
إن وجود القائد أو الشخصية العظمى، كما يسميه انطون، شرط أساسي لكل جماعة تريد ان تنهض وتتقدم. وقد شاع مصطلح "الحاكم المستبد" أو "المستبد العادل" الذي يُعزى إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، بهذا المعنى، واستعمله انطون صراحة للتعبير عن تلك "النواة القوية العادلة" التي يستحيلُ، في غيابها، كلُّ اصلاح، وكل تقدم.
ولكن "المستبد العامل" تلك " النواة" التي أوكل إليها تمثيل " الإرادة العامة" لا يستطيع، بمفرده، أن يقوم بهذه المهمة الجليلة ما لم يكن إلى جانبه عدد من المؤسسات أو مراكز التأثير يحلو لأنطون ان يسميها ب"الأعوان"، ويقصد بالأعوان، هنا، ثلاثة : المجالس النيابية، والمعارضة، وأخيراً الصحافة. فهذه القوى او المؤسسات الفاعلة في المجتمع هي عون للحاكم لا سيف مسلط فوق رقبته. وهذا يعني ان تكون متناغمة في مشاريعها وأعمالها مع الحاكم، متفاهمة معه على إدارة مصالح البلاد دون أن يطغى أحدها على الآخر أو يستبد برأيه.
يعتبر أنطون ان أعظم اكتشاف في تدبير سيادة الأمم في العصر الحديث كان هذا الفصل بين السلطات، من تنفيذية إلى تشريعية إلى قضائية، وان كل أمة احترمت هذا الفصل قويت وتطورت، وكل أمر أهملت هذا الفصل فيها ضعفت وانحطت (11). فالفصل بين السلطات ضروري لأنه يمنع استبدادها واستفحال احتكارها السلطة، فإذا كان الحاكم أو "الوكيل العام" بحسب تعبير أنطون، يمثل السلطة التنفيذية، فإن النواب، عبر مجالسهم النيابية، يمثلون السلطة التشريعية، ويكونون، لذلك، بمنزلة الوسيط بين مجموع الشعب

والحاكم. وهكذا يتعذر على الهيئة الحاكمة ان تختلس السلطة التشريعية لتستبد بالأمة، لأن عملها يكون مقتصراً على تنفيذ الشرائع التي يسنّها المجلس النيابي لها.
ويعني أنطون "بالمعارضة" الأحزاب التي يتألف منها المجلس النيابي، ويبرر تأليف الأحزاب البرلمانية في اختلاف آراء النواب في السياسة وأساليب الحكم. ويرى للحزب البرلماني وظيفتين: **الأولى**: مراقبة أعمال الحزب الحاكم ومعارضته، **والثانية**: عرض مبادئه للاصلاح والدفاع عنها. وينشأ عن هذه الحالة احتكاك بين آراء الأحزاب الموالية والمعارضة، فلا يبقى منها، بعد حين، غير أفضلها وأصلحها للأمة.
هذا الفهم لطبيعة الأحزاب وكيفية نشوئها يسمح لنا باستنتاج وهو أن أنطون يقصد بالأحزاب: التكتلات البرلمانية لا الأحزاب بالمفهوم العصري الذي تطور مع بداية القرن العشرين. فهو يحصر عملها، هنا، بالبرلمان والنواب، ولا يظهر من خلال الدور الذي حدّده لها ما ينمّ عن أنها أحزاب شعبية أو يمكن ان تكون كذلك!
ولكن المعارضة لا تكون قوة حقيقية إلا **بالأمر الثالث** وهو "حرية الصحافة". وهذا ما يدعونا إلى تحديد وظيفة الصحافة كما رسمها أنطون: انها وظيفة مزدوجة: **الأولى** اجتماعية قائمة على تدبر شؤونهم، **والثانية** متابعة أعمال الحكومة ومراقبتها (12).
ويقارن بين دور الصحافة ودور المجلس النيابي، فيقول: كما أن المجلس يشكل صلة رسمية بين الحاكم والرعية فإن الصحافة تشكل صلة غير رسمية بين الطرفين المذكورين. ولكنه يشترط، هنا، أن تكون الصحافة ملكاً لأحزاب وشركات لا أفراد يديرونها بحسب مصالحهم الفئوية وأهوائهم، وأن يكون غرضها تأييد مبادئ وأفكار نبيلة لا مجرد الإرتزاق منها والإتجار بها.
ويُضيف أنه متى كان لكل حزب او تكتل برلماني صحيفته التي تؤيد رأيه، نشأ عن ذلك احتكاك بين الأحزاب والشعارات فتسقط الآراء الضعيفة والمضرّة وتصمد الآراء القوية النافعة، وذلك بناء على قاموس "بقاء الأفضل"(13) الذي سيلي تفصيله.
هذا بالنسبة للسبب الأول في نهوض الأمم وتأخرها وهو ما أسماه أنطون بـ"النواة الأولى" التي هي عبارة عن "جامعة عادلة قوية" كما سبق القول.
أما السببُ الثاني والأخير فيكمن في ناموس "بقاء الأفضل" الذي يناظر المرادف الغربي الذي هو ناموس "بقاء الأنسب أو الأصلح". يُفضل أنطون أن يطلق على هذا الناموس ناموس (بقاء الأفضل) متابعاً في ذلك ابن رشد واضع هذه الكلمة، في كتابة "تهافت التهافت".
ومقتضى هذا الرأي أن الكائنات الحية تحتكُّ وتصطدم بعضها ببعض فيضعف بعضها

ويموت ويبقى أفضلها وينمو. وإذاً كان هذا الرأي صحيحاً في البيولوجيا وفي الطبيعة الجائزة حيث شريعة الفطرة والغريزة الحيوانية، فقد أصبح له معارضون كثر في عالم الإجتماع الإنساني المعاصر وقد ثبت أن الضعيف لا ينقرض بإزاء القوي الصحيح البنية وان كان لا يتمكن من مجاراته في قوته وبأسه. ويعطي أنطون، هنا، مثالاُ للغرب بإزاء الشرق. ويقول أن الغرب "يرى من واجباته أن يفتح الشرق بكل الوسائل الممكنة لتجارته ثم لنفوذه وسلطته"(14) جرياً على ناموس "تنازع البقاء" القاضي بتسلط القوي على الضعيف، وحكم النبيه للبليد، والعامل للخامل. وأن الغرب القوي لا يجد في الشرق الضعيف إلا فريسةً له لا بد من قضمه وهضمه طالما أن الشرق لم يُظهر نواجذه بعد.

ولذلك يرى أن على الشرقيين، ويأتي في طليعتهم حكامهم الذين أنيط بهم شرف رئاستهم وخدمتهم، أن يبتكروا ناموساً شرقياً مماثلاً يجرون عليه في مقابل ناموس الغربيين العنصري. وهذا الناموس الجديد هو ناموس "الحرص على البقاء" مقابل ناموس "تنازع البقاء" فيدفع الشرقيون بواسطته عن أنفسهم بالتي هي أحسن، على حد تعبير فرح أنطون، وإلا كانو لقمة لأول آكل، وطعاماً لأول متناول(15).

ويقترح أنطون، في هذا الإطار، نظام محالفة بين أمم الشرق فتزود بواسطته، مجتمعة، عن حقوقها ومصالحها:"أن التحالف الخارجي أي تماسك الدول والممالك الشرقية ضد اتحاد الدول الغربية، يقول انطون، هو المبدأ الجديد الواجب على حكام الشرق، أن يضعوه نصب أعينهم،(16) ليدفعوا القوة بالقوة، والحجة بالحجة، والمكر بالمكر.

إذن فـ"النواة الأولى" التي تجتمع حولها الأمم وتتكون بها تصير بفضل ناموس "بقاء الأفضل" الإنساني الذي يقترحه فرح أنطون اقتباساً عن ابن رشد بديلاً عن ناموس "بقاء الأصلح" الداروني العنصري.

بعد تحديده، في ما مرّ معنا، العوامل أو الأسباب التي تحتاج إليها كل أمة لتتمكن بواسطتها من النهوض، يتقدم فرح أنطون إلى تعيين المعنى المقصود من الإصلاح، فيقول أن الإصلاح نوعان: أدبي ومادي. ويقصد بالإصلاح الأدبي ذلك الإصلاح الذي يُعنى بالتربية والأخلاق والأدب والعلوم والفنون والإجتماع عموماً، في حين أن الإصلاح المادي يقوم على الشؤون المادية في حياة الأمة من زراعة وصناعة وتجارة وخدمات، وكل ما يتصل بهذه الشؤون من نشاطات ومظاهر.

ويُجري أنطون مقارنة بين المدنية الأوروبية العريقة والمدنية الأميركية الحديثة لتوضيح فكرته في الإصلاح، وتساءل كغيره من الناس في عصره عن ظاهرة التقدم المادي الذي تحرزه البلاد الأميركية في غياب أي أثر للتقدم النفسي والفني الذي يجب ان يتواكب

عنده والتقدم المادي، ويقول:"هل الطريق التي تسلكها الآن الولايات المتحدة الأميركية تؤدي إلى ارتقائها إرتقاء حقيقياً في العلوم والفنون وسائر آثار العقل والنفس ارتقاءها في الآثار المادية، ذلك الإرتقاء الهائل؟ أم أن تلك الطريق مسدودة في وجهها فتستمر على كسب المال بغزارة وتبذيره بغزارة دون أن ترتفع نفسها في الآفاق العليا التي تعيش فيها الأمم العليا؟" (17).

يتضح من هذا النص أن أنطون يميز بين التقدم المادي والتقدم العقلي، ويعتبر التقدم العقلي معيار تقدم الأمم، وعليه يميز بين أمم منكبة على تطوير شؤون حياتها المادية دون أن تلتفت كفاية إلى ضرورة تطوير شؤونها النفسية والعقلية، وأمم ترتقي في شؤونها النفسية دون أن تهمل بقية شؤون حياتها الأخرى.

وهو لذلك، اشترط أن يتقدم الإصلاح الأدبي الإصلاح المادي وإلا تعرّض ما تبنيه الأمة إلى الإنهدام. فالتطور المادي، مهما ارتقى وبلغ أعلى المرتبات، يبقى منقوصاً إذاً لم يقترن بالتطور العقلي، على أوسع نطاق، فالحياة العقلية المتطورة دليل حياة مادية متطورة، وإن كان التطور المادي أساس التطور العقلي.

ويقول انطون بهذا المعنى:"أن الإصلاح المادي يجب أن يكون في كل أمة مقترناً بالإصلاح الأدبي. ولا ضرر في أن يسبق أحدهما الآخر مرحلة أو عدة مراحل إذا كان سيرهما متنظماً. ولكن ليست هذه عقدة المسألة، يضيف أنطون، وإنما العقدة تقدم أحدهما على الآخر تقدماً بعيداً دون تدبير ولا انتظام. ففي هذه الحالة، نرى أن النتيجة تكون تابعة (لطبيعة) تلك الأمة"(18).

يتساهل أنطون إذا سبق أحد الاصلاحين الآخر، فترة بسيطة، ولكن يشترط أن لا تطول تلك الفترة وأن يلحق المتأخر بالمتقدم. هذا الاستثناء المشروط الذي يسمح به أنطون في بعض الأمم مرده إلى طبيعة تلك الأمم، فقد يصدف ان يسبق فيها الإصلاح المادي الإصلاح الأدبي أو العكس، ولكن هذا الاستثناء لا يجب أن يتحول إلى قاعدة دائمة.

ولذلك يدعو أنطون الأمم لأن تكون خلاقة، مبدعة، مبتكرة، منافسة، وغير مقلدة، لان التقليد لا يُفيد شيئاً، ولأن تكون مبتدعة لا تابعة لأن الإبتداع حياة ورقيّ وتمدّن، والاتباع قصور وجمود وموت.

ولكن الإصلاح الذي ينشده أنطون لا يكتمل إلا في القضاء على مثلث الفقر والظلم والجهل. وهذا ما نستنتجه من روايته الإجتماعية "الدين والعلم والمال" حيث يطرح أنطون المسألة الإجتماعية– الإقتصادية طرحاً جديداً. فالفقر يواجَه باقتصاد قوي ونظام اشتراكي معتدل، الظلم يُحارب بنظام ديمقراطي عادل، والجهل بالتعليم والتربية،

وخصوصاً تعليم النساء، وكذلك احترام حرية الفكر والاعتقاد والنشر احتراماً مطلقاً. وهذا يستدعي اصلاح طرق التعليم والتربية في مدارس الشرق، وخصوصاً إصلاح حال المرأة الشرقية لأن أساس الهيئة الإجتماعية الأمة. وأساس الأمة العائلة الأم، أي المرأة. ففي اصلاح شأن المرأة اصلاح الهيئة الإجتماعية كلها"(19).

ولا ينسَ أنطون آفة التعصب فيميز بين التعصب الجنسي (القومي) حين يتعصب المرء لبني جنسه أو قومه، وهو تعصب محمود لأنه يكون بين الأمم لا ضمن الأمة الواحدة، والتعصب الديني وهو آفة الآفات في الشرق والشرقيين، لأنه يرمز إلى تعصب فئة دينية ضد فئة دينية ثانية، ضمن الوطن الواحد والشعب الواحد. وهو تعصب مذموم، لذلك "فالتعصب الجنسي، إذا وقع في أمة، فإن يقع من نفسها على غيرها فهي تستفيد منه وتجني نفعاً(20)، وأما التعصب الديني "فإنه إذا وقع في أمة فإنه يقع من نفسها على نفسها لتنافر المذاهب التي فيها. وهناك الطامة الكبرى"(21).

ولذلك يصح أن يكون التعصب الجنسي سلكاً لنظام أمة لأنه مدعاة إلى جمعها بعضها إلى بعض. وأما التعصب الديني فلا يصح أن يكون سلكاً لنظام أمة لأنه مدعاة إلى تفريقها. وفي تفريقها ضعفها وانحطاطها وتداخل الأجنبي في شؤونها"(22).

ولذلك يدعو أنطون الشعوب المختلفة دينياً، خصوصاً الشعوب الشرقية، إلى التسامح بدل التعصب، والانفتاح بدل الإنغلاق، والحوار بدل الاقتتال، "فكما أن سيد الكون يُشرق بشمسه على الصالحين والطالحين معاً فأحرّ بالإنسان ان لا يبخل على أخيه الإنسان بحرية المعتقد"(23).

ويُقرن أنطون دعوته إلى التسامح بالدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة، وإلى الإقلاع عن اعتبارهما عنصرين مترابطين لا ينفصمان، وإلى التخلي عن فكرة الدولة الدينية لاستحالة تحققها في هذا العصر، وإلى التسليم معه بأن التمدن الحديث التي وضعت سورية قواعدَه في العصور السابقة، يقوم على قاعدتي: العلم والعلمانية.

هذه هي مبادئ الاصلاح التي طرحها وناضل لتحقيقها المفكر النهضوي فرح أنطون والتي شكلت بالنسبة إليه طريق التقدم الذي لا مفرّ منه!.

المراجع والهوامش

(1) سعاده، أنطون: الآثار الكاملة، الجزء الثامن (1941)، ص 21.

(2) مجلة الجامعة، السنة الخامسة (1906) ص (269–262).

أيضاً: حجا، ميشال: فرح أنطون، دار الريس، بيروت 1998، الطبعة الأولى، ص 201.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه.

(7) مجلة الجامعة، 15 أيار 1899، ص (75-73).

أيضاً: حجا، ميشال: فرح أنطون، المصدر المذكور، ص 105.

(8) المصدر نفسه، ص 105.

(9) المصدر نفسه، ص 107.

(10) مجلة الجامعة، السنة الخامسة (1906)، المصدر المذكور.

أيضاً: حجا، المصدر المذكور، ص 203.

(11) المصدر نفسه ص 206.

(12) المصدر نفسه.

(13) المصدر نفسه.

(14) مجلة الجامعة، 15 حزيران، 1999، ص (115-113).

(15) المصدر نفسه.

(16) المصدر نفسه.

(17) مجلة الجامعة، السنة السادسة (1908) ص (96-93).

أيضاً:حجا، المصدر المذكور، ص 215.

(18) مجلة الجامعة، السنة السادسة (1908) ص (96-93).

(19) حجا، المصدر المذكور، ص 41.

(20) مجلة الجامعة، 15 أيلول، 1906، ص (191-183).

(21) المصدر نفسه.

(22) المصدر نفسه.

(23) الحاج اسماعيل، حيدر: المجتمع والدين والاشتراكية عند فرح أنطون، بيروت 1972.

حبيب فيّاض

فلسفة التديّن

الطرق إلى الله في عالم متحوّل







مشروع أنطون وفلسفة ابن رشد

مومن عبد العالي

طالب دكتوراه في جامعة ابن طفيل — المغرب.

يعتبر فرح أنطون من أبرز المفكرين الذين أعادوا الاعتبار إلى فلسفة ابن رشد وسلطوا الضوء عليها بعدما ابتلعها النسيان وأبعدها عن الساحة الثقافيه الإسلامية، فظل فيلسوف قرطبه منسيا في العالم الإسلامي منذ القرن الثاني عشر الميلادي، على الرغم من الثورة التي أحدثها فكره في أوروبا لدرجة وصفه البعض بمصباح أوروبا، ليعود مجددا في القرن التاسع عشر إلى موطنه الثقافي العربي الإسلامي من بوابة الاستشراق، ليكون سلاحا في أيدي مثقفينا لمواجهة التحديات الحضارية[1]. غير أن اهتمام المستشرقين بابن رشد لم يكن كافيا لجعله محور الفكر العربي الحديث لولا" السجال الشهير الذي دار بين المفكر السوري اللبناني فرح أنطون ومحمد عبده على صفحات مجلتي الجامعة والمنار"[2]، وبالتالي فالبوابة الحقيقية التي عاد منها ابن رشد إلى الساحة الثقافيه العربية هي كتابات فرح أنطون، دون أن ننكر دور الاستشراق في هذا الشأن، حيث يعترف أنطون بفضل المستشرق الفرنسي إرنست رينان، قائلا:" ومعلوم أن عالما عظيما وفيلسوفا كبيرا مثل رينان لا يقدم على شرح فلسفة ابن رشد ويكتب فيها أكثر من 400 صفحة بحجم كبير إلا بعد دراستها درسا دقيقا في كتبها العديدة التي كانت قريبة منه في مكاتب إسبانيا وفرنسا وإيطاليا"[3].

لم يكن اهتمام فرح أنطون بابن رشد بهدف التعريف به وإعادة فكره من جديد فحسب، بل لترشيد الحياة السياسية والعلمية والثقافيه للمجتمعات العربية، وانتشالها من مستنقع الجهل والتطرف. إذ يقول المفكر السوري الطيب تيزيني في هذا

السياق:" إنما جعل أنطون مهتما بالفكر الرشدي هو طموحه في تحرير الشعب من رقة العبودية التي حكم بها قبضته على الشق الدين السلفي المتزمت المناهض للعقل، هذا الاتجاه السلفي الذي بدأ منذ القرن السابع الهجري مع ابن تيمية وتواصل مع محمد عبد الوهاب في القرن الثاني عشر، وبالتالي فإن فرح أنطون يريد إحياء الفلسفة من جديد بعد أن لقت نحبها في العالم العربي الاسلامي منذ عصر ابن تيمية"[4].

لقد عاد أنطون إلى ابن رشد في سياق إشكالية النهضة العربية، تلك الإشكالية التي عبر عنها شكيب أرسلان في سؤاله الشهير لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ والحق أن هذا السؤال لم يشغل ذهن أرسلان وأنطون فحسب، بل شغل ذهن جل الفلاسفة والمفكرين العرب بما في ذلك محمد عبده والجابري والعروي وغيرهم، إنه اشكالية العصر التي خيمت على الجميع رغم اختلاف أفكارهم وجغرافياتهم وإيديولوجياتهم، " فقد تكون الموضوعات التي يتناولها المفكرون المنتمون إلى هذا الفكر واحدة، وقد تكون مختلفة، وقد تكون النتائج التي يتوصلون اليها متشابهة وقد تكون متباينة، وقد يعيشون في فترة زمنية واحدة وقد تفصل بينهم سنوات عديدة، وقد يستظلون بسماء واحدة وقد ينتمون إلى أقاليم متباعدة... كل هذه الأوجه من الاتفاق والاختلاف لا تهم كثيرا في المنظور الذي نتحدث عنه، لأنها لا تحدد ولا تؤسس وحدة الفكر. إنما يؤسس وحدة فكر ما في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة إشكالية هذا الفكر"[5]، وبالتالي فسؤال شكيب أرسلان بمثابة الإشكالية التي وحدت مختلف الفلاسفة بما في ذلك أنطون، فاجبرته على العودة إلى فلسفة ابن رشد لعله يجد ما ينتشل به هذه الأمة من تخلفها.

ترجع أسباب تخلف الأمة إلى غياب ثقافة الفعل، إذ ترك المجال فسيحا لنمو الاستكانة " وانتشار قيم الانتظار التي ترسخت كجزء من عقيدة الإنسان العربي المسلم وحتى المسيحي، فالكل ينتظر المنقذ سواء المهدي أو نزول عيسى من أجل تحقيق العدالة على الأرض، وبالتالي تم تعطيل قدرة الإنسان على كل الجبهات السياسية والحضارية، والاقتصادية، وفي النهاية تم تعطيل قدرة المجتمع بأكمله على الفعل، والتسليم المطلق بالقضاء والقدر الذي سار من أهم ما اتصف ويتصف به المجتمع العربي الإسلامي بصفة عامة"[6].

لقد ساد فهما مغلوطا لمجموعة من الأفكار الدينية، أهمها: القضاء والقدر، ونبه شكيب أرسلان إلى هذا الأمر في كتابه: لماذا تاخر المسلمون؟ وتقدم غيرهم؟ إذ قال:" فلما كان المسلمون قد غيروا ما بأنفسهم [بعدما كانوا متقدمين] كان من العجب أن لا يغير الله ما بهم، وأن لا يبدلهم الذل والضعه، من ذلك العز وتلك الرفعة، بل كان ذلك يعد منافيا للعدل الالهي، والله عز وجل هو العدل المحض.

كيف ترى في أمة ينصرها الله بدون عمل، و يفيض عليها الخيرات التي كان يفيضها على آبائها، وهي قد قعدت عن جميع العزائم التي كان يقوم بها آباؤها؟! وذلك سيكون أيضا مخالفا للحكمة الالهية والله هو العزيز الحكيم، وما قولك في عزة دون استحقاق، وفي غلة دون حرث ولا زرع، وفي فوز دون سعي ولا كسب، وفي تأييد دون أدنى سبب يوجب التأييد؟!"[7]. هكذا فهم المسلمون دينهم على غير صح، فكانت الحاجة إلى قراءة التراث وإلى إعادة فهم الدين على نحو صحيح أمرا ملحا لا محيد عنه، فشغل التراث جل المفكرين الذين اهتموا بسؤال النهضة، وبالتالي فعودة أنطون إلى ابن رشد إنما هي إعادة لفهم التراث الإسلامي بما يضمن تحقيق النهضة.

سعى فرح أنطون من خلال تحليله نصوص بن رشد والاهتمام بفلسفته إلى بناء تصور جديد لمفهوم التربية في العالم الاسلامي،" إذ يحدد من أين بدأ المشكل الذي قاد إلى الانحطاط، ربما الأسباب هي تربية سيئة للأطفال رسخت فيهم الطاعة والإذعان، وإدلال العقل أمام النصوص الدينية المقدسة وتراث السلف والتابعين، وتابعي التابعين، وما أنتجوه من تراث أضيفت له شروح وشروح عبر الزمن مشكلا تراثا ضخما يحمل بين ثناياه تناقضا صارخا... والنتيجة ثقافة تقتل الإنسان وفقدان فكرة الانشداد إلى الحياة عبر الفعل"[8]. وقد عبر المفكر العراقي عبد الجبار رفاعي عن هذا المرض الذي جرعته له الحياة منذ طفولته، في كتابه الدين والظمأ الأنطولوجي، قائلا: كان معلمنا في الصف الثاني الابتدائي " يعتمد أسلوبا موحشا لتمكين مشاعر العداء من افتراسنا وترسيخ الكراهية، وتغذية النزعة العنيفة لدينا، فعندما كان يدعو تلميذا لحل مسألة أو تمرين أو كتابة على اللوحة (السبوره) ويفشل، يبقيه واقفا، ويطلب من تلميذ اخر التصدي لحل ذلك، فإذا نجح الثاني في الاختبار، يدعوه لضرب زميله الواقف بجواره الذي أخفق في الجواب، وكثيرا ما وقعت ضحيت هذا الامتحان، بل الامتهان اللاخلاقي الموحش تجاة زملائي، وحين أمتنع عن ضربهم يوبخني بشدة وربما يضربني، فأضطر أحيانا للتمثيل وإيهامه بأنني نفذت ما يريد، رغم أنني أمقت العنف واستعداء البشر على بعضهم منذ صغري... المقموع يسمى قامعا والمعنف يسمى معنفا، هكذا هم المعلمون المقموعون، ممن يتعرضون لتربية عنيفة، وتضطهدهم سلطة فاشية ويعيشون في مجتمعات مغلقة. مشكلة مجتمعاتنا أن منظومة الثقافة المغلقة لدينا تعيد إنتاج نفسها، فيتحول المقموع قامعا، والمظلوم ظالما، والسجين سجانا والضحية جلادا، والمناضل بعد ظفره بالسلطة يصبح دكتاتورا، ولصا محترفا وخائنا يخون الله والإنسان والأوطان"[9].

يتضح من خلال هذا النص أن الانحطاط السياسي والأخلاقي والمعرفي – العلمي،

إنما مرده إلى الانحطاط التربوي الذي تعيشه الأمة، والذي يقوم على إعادة الانتاج وقتل الإنسان، عبر تجريده من روح النقد والتفكير والابداع، وكأن الفرد قد خلق لينصهر في الجماعة دون أن يفكر في أسسها وقواعدها وأفكارها، " فالمجتمع الشرقي أغلقت فيه جميع المنافذ أمام الفرد ليكون مسخرا لا لذاته وإنما لغيره كالعشيرة والسلطة، أي كأداة فقط"[10]. وقد اهتم أنطون كثيرا بالتربية وجعلها محور عمله، إذ تحدث عن هذا الموضوع في أول إصدار لمجلة الجامعة، لكن ليس الإشكال هو ضرورة تغيير تصورنا للتربية، فهذا أمر لا يختلف عنه أحد من المفكرين والفلاسفة المهتمين بالنهضة العربية. وإنما الإشكال كيف يجب أن تكون هذه التربية وما أسسها؟ وعلى ماذا تقوم؟... هنا تكمن أهمية الفكر الرشدي لدى فرح أنطون، فلا سبيل لتحقيق النهضة إلا بنشر فلسفة ابن رشد في الأوساط الثقافية والتربية النشء عليها، فلا يجب أن تبقى هذه الفلسفة محصورة بين أسوار الخاصة، وإنما يجب نشرها في الأوساط الشعبية وتربية الأطفال عليها، وبهذا يمكن تحقيق الخلاص والخروج من مستنقع الظلمات التي خيمت فيه مجتمعاتنا. ولهذا تعتبر فلسفة ابن رشد العمود الفقري الذي يتأسس عليه مشروع فرح أنطون النهضوي.

لقد وعى المسلمون بانحطاطهم المعرفي والتربوي منذ حملة نابليون، حيث لم يرتفع صوت مشاريع النهضة " إلا بعد الزحف الذي قادته خيول نابليون تجاه مصر، وما خلفه هذا الزحف من صدمة حضارية عنيفة هزت كيان الأمة وزكت من انقسام المجتمع العربي الإسلامي على نفسه، مما أدى إلى ظهور انفصام حضاري لغالبية المفكرين والمثقفين ولدته ثنائية التراث والحداثة، فأضحى الاهتمام بالتراث ضرورة ملحة لدى البعض من أجل الانتصار في معركة الصراع الحضري أو على الأقل تحقيق نوع من الحصانة الذاتية والمناعة الحضارية في زمن الإكراه الحضاري المتعدد الأوجه"[11].

لقد أدرك المسلمون أن تيار التمدن الذي ساد أوروبا لابد من مجاراته وإلا سيجرفهم، إذ يقول خير الدين التونسي في هذا الصدد:" سمعت من بعض أعيان أوروبا ما معناه: إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا جرفته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق"[12]، حيث يبين خير الدين التونسي من خلال هذا النص أن الحداثة تيار قادم لا محال، فإما أن نؤهل أنفسنا لمجاراته وفق إرادتنا، وإما سيجرفنا رغما عنا عن طريق الاستعمار واكتساح المدينة الغربية للمجتمع الشرقي. واهتمام فرح أنطون بنصوص ابن رشد إنما هو محاولة لترسيخ أسس الحداثة في الثقافة الإسلامية وتربية المجتمع على مبادئها، وذلك يعبر عن رغبة الرجل في النهوض بالمجتمع الإسلامي.

بعدما تعرفنا على السياق التاريخي والثقافي لاهتمام فرح أنطون بنصوص ابن رشد، حق لنا طرح الأسئلة التالية:

ألم يكن الأجدر أن يعود فرح أنطون إلى نصوص فلاسفة الأنوار مثل مونتسكيو وروسو لترسيخ الحداثة في الثقافة الإسلامية؟ فلماذا عاد الرجل إلى فلسفة ابن رشد؟ وهل هذه الفلسفة تسعفنا حقا في تحقيق النهضة العربية؟ وما أسس هذه النهضة في نظر أنطون؟ والسؤال الأهم الذي يجب أن نفكر فيه جميعا هو: بعد مرور مئة سنة عن وفاة أنطون هل تحقق شيء من مشروع الرجل؟ وما العقبات التي حالت دون تحققه؟ وكيف يمكن تجاوز ثغراته؟ إن ما دفعني إلى طرح هذا السؤال الأخير والتركيز على أهميته، هو موقف أنطون ذاته، حيث لم يكن الرجل يسعى إلى الدفاع عن أفكاره، بل أدرك تمام الإدراك أن الناس سيختلفون معه بناء على مصالحهم وتوجهاتهم... غير أنه دافع عن فكرة واحدة ولم يتنازل عنها وهي: ضرورة تحقيق النهضة. وأعتقد أن هذا الهدف هو الهاجس والحلم الذي لا يفارق ذهن كل مفكر وفيلسوف مهتم بالشان العربي الإسلامي وبهموم مجتمعه، حلم كل من كان شمعة تحترق تفكيرا للبحث عن مخرج مما تعيشه مجتمعاتنا اليوم، وفرح أنطون شمعه من شموع هذه المجتمعات.

وسنقسم هذه الورقة إلى مجموعة من المحاور بما يناسب معالجة تلك الأسئلة السابقه.

الحداثة... قراءة جديدة للتراث.

لا يختلف فرح أنطون عن باقي الفلاسفة والمفكرين الذين اهتموا بإشكالية النهضة الإسلامية، فكلهم يدعون إلى إعادة قراءة التراث من جديد ونقده وتفحصه بعين عاقله، والمقصود بالتراث هنا الإرث الثقافي الذي خلفه المسلمون من فلسفة وكلام وفقه وغيره... فتخلف هذه الأمة لم يظهر فجأة، ولا تولد عن عدم، وإنما لكل شيء أسباب. والتخلف ليس شيئا عرضيا ولا بسيط البنية، وبالتالي فلا بد أنه قد استغرق زمنا طويلا ليعطل عقول المسلمين. فما الأفكار التي كانت سائدة في هذا الزمن؟ وما خصائصها؟ وعلى ماذا تقوم؟ وما مكامن الخلل فيها؟ هذه الاسئلة هي ما يقصد بها بنقد التراث، أي يجب العودة إلى الفكر الإسلامي الذي ساد في عصر تكون التخلف، وفحصه ونقده وتصحيحه أو تجاوزه. ومشروع أنطون إنما هو نقد حاد لهذا الفكر، لذلك يعتبر الرجل إن مشروعه لن يستقبل بالورود لأنه يخالف المألوف، والمألوف هو ما جعل وضع المسلمين ساكنا لا يتحرك، حيث يقول أنطون:" لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمن، ولكننا نعلم أن النبت الجديد في الشرق قد صار كثيرا، ونريد بالنبت الجديد أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق، الذين عرفوا مضار الجمع بين الدنيا والدين في

عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم"[13].

إن هذا النص الذي كتبه فرح أنطون في مقدمة كتابه "ابن رشد وفلسفته"، والذي يهدي من خلاله عمله إلى ما يسميهم بالنبت الجديد، لم يكن صدفة وإنما يعبر عن الأسس التي يقوم عليها مشروع الرجل، والتي يمكن حصرها في عنصرين مهمين وهما:

- العلمانية: فصل الدنيا عن الدين والاحتفاظ بهذا الأخير في الأماكن المقدسة.
- ترسيخ الفكر العلمي في الثقافة الإسلامية محل علم الكلام الذي سيطر على ذهنية المسلمين.

فاعتقد ان ذينك المبدأين لهما الاسس التي بني عليها مشروع أنطون، وما سيأتي من أفكار في هذه الورقة هو شرح وتوضيح لها.

العلمانية... وسيلة لتحقيق النهضة.

لقي مفهوم العلمانية معارضة شديدة في الوسط الثقافي الإسلامي، خصوصا من لدن الفقهاء، وأعتقد أن مرد ذلك يتجلى في شيئين:

- أولا سوء فهم الفقهاء لهذا المفهوم.
- ثانيا استغلال المفهوم من طرف غير المسلمين لضرب صورة الاسلام.

فقد تم التعسف على مفهوم العلمانية في اعتقادي من كلا الطرفين، وسأوضح في ما سيأتي أن أنطون لا يهدف إلى هدم الإسلام بقدر ما يهدف إلى تحقيق النهضة.

إن مرض هذه الأمة هو انقسامها إلى فرق وشيع متناحرة، هذا الانقسام ليس وليد اليوم وإنما تعود جذوره إلى الماضي البعيد، حينما حل الصراع السياسي بين المسلمين حول السلطة. غير أن ذلك الصراع أثقل كاهل مجتمعات اليوم، وجعلها مكانا خصبا للأزمات السياسية والحروب الطائفية، ووجهة مثالية للمستعمر، ومجتمعاتنا مركبة من ثقافات وديانات مختلفة: عرب وأمازيغ وأكراد ومسلمين ومسيحيين ويهود... وبدل أن نقسم أنفسنا ونعمق الهوة بيننا، يجب أن نتحد قصد مواجهة المصير المشترك. وإذا لم يكن الدين عاملا لتحقيق الاتحاد، فعلى الأقل يجب أن لا يكون عاملا لتفريق وتقسيم مجتمعنا، فكل خلاف ديني من شأنه أن يعمق الهوة أكثر يجب تفاديه حسب أنطون. وهذا هو المقصود بوضع الأديان في الأماكن المقدسة والاهتمام بالدنيا، أي بالمصير المشترك.

وقد تزامن وقت كتابتي لهذه الورقة مع مقتل الشهيدة الفلسطينية شرين أبو عاقلة، فهذه الشهيدة نموذج حي على ضرورة الاتحاد والتعايش بين مختلف مكونات مجتمعنا،

لقد ضحت بمالها ووقتها وروحها في سبيل من؟ في سبيل وطنها الذي يضم المسلمين والمسيحيين وغيرهم. وقد شيع جنازتها مسلمون ومسيحيون، وأعتقد أنه لو عاش أنطون هذه اللحظة لقال: هذا ما اقصده بالعلمانية، اقصد ألا نجعل اختلافنا الديني عائقا أمام وحدتنا. إذ لا تقوم العلمانية على محاربة الأديان وهدمها كما يتوهم البعض، وإنما على الإخاء والتسامح والتعايش وقبول الاختلاف الديني والعرقي واللغوي والاهتمام بالمصير المشترك. ذلك المصير الذي نواجهه هنا في الدنيا، أما في الآخرة فلكل منا مصيره الخاص. وأعتقد أن هذا الفهم لا يختلف مع روح الإسلام، حيث يقول الله تعالى:" لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا إليهم ان الله يحب المقسطين"[14]، ويقول جل جلاله أيضا:" يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا"[15]. فمن بر واقسط إلى غير المسلم – كما إلى المسلم – فقد أحبه الله، لماذا؟ لأن حياة الناس تتوقف على اتحادهم فمصيرهم مشترك هنا، فإن حل سوء بوطن شمل مواطنيه جميعا، وان حل خير بهم شملهم جميعا كذلك، لذلك فاتحادهم وتسامحهم أمر واجب لأن مصيرهم مشترك. بينما في الآخرة لكل امرئ شأن يغنيه،" فلا يجزي والد عن ولدة ولا مولود هو جاز عن والده"، فأي حياة أحق أن نتعاون ونتعايش لأجلها: الدنيا أم الآخره؟!

يعتقد أنطون أن روح الاسلام تجلت في فلسفة ابن رشد التي أبعدت عن جغرافيتنا بعدما تم ترحيل رفاته رفقة كتبه إلى الأندلس، ففي هذه الفلسفة تكمن روح الإسلام حسب أنطون.

فلسفة ابن رشد: تجاوز لاحادية الفكر.

يعتبر الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري رحمه الله، أن كلمة تسامح التي رفعت شعارا في عصر الأنوار،" فان أول ما ظهرت في كتابات الفلاسفة وعلى حواشي الفلسفة في القرن السابع عشر الميلادي زمن الصراع بين البروتستانت والكنيسة الكاثوليكيه، حينما نادى أولئك بحرية الاعتقاد وطالبوا الكنيسة الباباوية بالتوقف عن التدخل في العلاقة بين الله والإنسان"[16]. لذلك فمفهوم التسامح ليس مفهوما أصيلا في الفلسفة حسب الجابري، بل يقع بين الفلسفة والإيديولوجيا، والدليل على ذلك هو أن هذه الكلمة لم تدخل الفلسفة من باب الفلسفة نفسها بل من باب الفكر الذي يعبر عن الصراع الاجتماعي أو يحاول التخفيف منه"[17]. وهنا تبرز مكانه ابن رشد في تاريخ الفلسفة، حيث لم يدعو المسلمين إلى التسامح مع غيرهم، بل دعا إلى العدل، والعدل أعلى شأنا وقيمة من التسامح على الاطلاق، حيث يقول: "ومن العدل كما يقول الحكيم أرسطو أن ياتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد

نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه"[18].
وقد أتى هذا النص في سياق لوم ابن رشد للغزالي لما حكم على آراء المعتزلة والفلاسفة بالخطأ واتهمهم بالاتيان بالشناعات، ويعلق الجابري على هذا النص قائلا:" لا أعتقد أنه يمكن العثور في الخطاب الفلسفي، قديمه وحديثه، على نصوص أقوى من هذا النص. إن ابن رشد يرتفع باحترام الرأي الآخر إلى مستوى أعلى كثيرا من مستوى التسامح، إنه يسمو به إلى مستوى العدل، لا بل إلى مستوى الإيثار"[19].
إن عودة فرح أنطون إلى فلسفة ابن رشد هي عودة إلى قيم الإيثار والعدل والتسامح التي تمثلها تلك الفلسفة. والعالم الاسلامي في أمس الحاجة إلى هذه القيم، وليس في حاجة إلى تعلمها من الغرب، ومن فلسفة الأنوار، بل يكفي الرجوع إلى مصباح قرطبه، لذلك شكلت فلسفة ابن رشد الركن الأساسي لمشروع أنطون النهضوي.
لا مجال لتحقيق النهضة إلا بتحرير المجتمع من قيود الدغمائية والأساطير والخرافات، ولا مجال لتحقيق ذلك إلا بتحرير النصب الديني من رواسب التاريخ التي شوهت حقيقته وعتمت صورته، لذلك وجب نفض غبار التاريخ على النصوص الدينيه، وإعادة قراءتها قراءة عقلية رشدية تسمح بالتعايش بين مختلف مكونات مجتمعنا، وهذه القراءة تتطلب حسب أنطون هدم مجموعة من التمثلات التي عطلت عقول المسلمين، منها: عملية الخلق، السببية، معرفة الخالق، الخلود، والعلم الالهي. وفيما يلي توضيح لبعضها.

- السببية.

يقسم فرح أنطون الاتجاهات الفلسفيه في موضوع السببية إلى اثنين: اتجاه ينكر اللزوم بين العلة والمعلول، ويعتبر الإرادة الالهية حرة حرية مطلقة. واتجاه يقر بأزلية المادة وأن هناك نوامس أزلية كذلك بين السبب والمسبب، وأن تلك النواميس لا تتجاوزها الإرادة الإلهية[20]. ويمثل الاتجاه الأول متكلمي الإسلام والمسيحية وحتى الديانات الوثنية، بينما يمثل الاتجاه الثاني الفلاسفة خصوصا أرسطو تلاميذته.
إن من أنكر اللزوم السببي في العالم الإسلامي هم الأشاعرة وليس جميع المتكلمين، لذلك يوجه أنطون نقده للاشاعرة على غرار ما قام به ابن رشد. لكن ما الدافع الذي جعل الاشاعرة ينكرون اللزوم السببي؟
لقد أنكر الأشاعرة اللزوم السببي دفاعا عن معجزات الأنبياء والرسل، مثل استحالة عصا موسى إلى أفعى، وحرق إبراهيم، وخلق عيسى من دون أب وغيرها من المعجزات... فكل هذه الاحداث تتعارض تعارضا تاما مع قوانين الطبيعة، حيث تنص هذه الأخيرة مثلا على أنه كلما أضرمنا النار في جسم قابل للاحتراق، وتوفرت جميع شروط احتراقه من

أكسجين... إلا واحترق ذلك الجسم. النتيجة لازمة قطعا عن الأسباب. لكن حيث ننظر في معجزات الرسل نجدها مخالفة لذلك، يدل هذا الأمر على شيئين لا ثالث لهما: إما أنه لا وجود للزوم السببي بين العلة والمعلول، وإما أن معجزات الرسل خارجة عن دائرة المعقول. فأنكر الأشاعرة اللزوم السببي دفاعا عن معجزات الرسل وعن صدق نبوتهم.

يعتبر الأشاعرة أنه إذا كان (أ) لازم عن (ب)، فإن ذلك اللزوم يفرض نفسه على العقل على نحو قبلي – كما يقول كانط، ولسنا في حاجة إلى التجربة للتحقق منه. فحيث نقول: إذا كانت أ = ب، و ب = ج، فإن النتيجة (أ =ج) تفرض نفسها على العقل بالضرورة ولا نحتاج إلى التجربة للتحقق منها، وهذا ما يسمى باللزوم المنطقي. لكن حيث يتعلق الأمر بظواهر الطبيعة لا نجده كذلك، فجميع معارفنا حول هذه الظواهر بعدية، وبالتالي فطبيعة العلاقات بين الظواهر لا تتوقف على العقل، بل على التجربة. ولا شيء يضمن أن ما تقدمه التجربة اليوم ستقدمه غدا، فبالتجربة عرفنا أن شمس اليوم طلعت من المشرق وغربت في المغرب، لكن من يضمن أنها غدا لن تخالف ذلك؟! طبعا يبقى هذا الأمر احتمالا ضئيلا، لكنه احتمال وارد.

لا يوجد اللزوم حسب الاشاعرة إلا في المنطق، لذلك هم يؤمنون باللزوم المنطقي ولا يؤمنون باللزوم السببي، فكل ما يقع في الطبيعة لا يجري وفق سنن تفرض نفسها على الله، بل ذلك خاضع للمشيئة الإلهية،" فالخالق متصرف في الكون مختار في تصرفاته، وأن الأسباب موجودة فيه لا في الطبيعة، وأنه متى حدث حادث فلا يلزم عن حدوثه أن يكون ناشئا عن حادث سبقه، لأن الخالق يخلق ما يشاء وأن العالم قد يكون بصورة أخرى غير الصورة المصور بها الآن. إن هذا القول كله إنما قيل لتقديس ذات الخالق وتنزيهه عن كل قيد وجعله كلي القدرة في الكون. وكل قول يخالف هذا القول يميل بحكم الضرورة إلى المبدأ الآخر والحزب الآخر الذي تقدم ذكره – أي حزب الفلاسفة – في صدر الكلام ومفاده تقييد الخالق بنوامس ونظام وطبيعة وسنن"[21].

ينفي الفلاسفة حرية الله في خلق العالم كيف يشاء، الله لا يخلق كيفما اتفق، وإنما عن علم، وإنما يتجلى علمه تعالى في إدراكه السنن الكونية. وليس الفلاسفة وحدهم من قيد الإرادة الإلهية بسنن كونية، بل المتكلمون أيضا، بما في ذلك الأشاعرة، وانما الفرق بين هؤلاء المتكلمين والفلاسفة هو أن المتكلمين قيدوا الإرادة الإلهية بمبادئ المنطق فحسب، بينما الفلاسفة قيدوها بقوانين الطبيعة أيضا. اذ يؤكد الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة أن الارادة الإلهية ملزمة بقوانين المنطق ومقيدة به، وليست لها الحرية أبدا في خرق هذه القوانين وتجاوزها وإلا سيكون فعلها عبثا وذلك لا يليق بجلاله سبحانه. إذ يقول الغزال في

هذا الشأن:" إن المحال غير مقدور عليه، والمحال اثبات الشيء مع نفيه، أو اثبات الخاص مع نفي العام، أو إثبات الإثنين مع نفي الواحد، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور"[22]، فحدود الإرادة الإلهية هو المحال، والمحال ما خالف مبادئ المنطق كاثبات الشيء ونفيه في نفس الوقت، أو إثبات الإثنين مع نفي الواحد، فما الإثنان إلا وحدتين، وبالتالي فوجود الواحد شرط لابد منه لوجود الإثنين، هكذا تكون الإرادة الإلهية حرة في كل شيء إلا في تجاوز مبادئ المنطق حسب الغزالي.
إن حدود الحرية الإلهية لا تتجلى في مبادئ المنطق فحسب عند الفلاسفة، بل تكمن في قوانين الطبيعه، فالله تعالى لا يفعل شيئا يخالف هذه القوانين، وهذا هو نقطة الخلاف بينهم وبين الأشاعره، فالله — في تصور الأشاعرة — حر في فعل ما يريد ما لم يخالف مبادئ المنطق، خصوصا مبدأ الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع. بينما الله — في تصور الفلاسفة — حر في فعل ما يشاء ما لم يخالف قوانين الطبيعة، وهناك فرق شاسع بين التصورين.
ان الله تعالى في نظر الأشاعرة قادر على أن يبقي الإنسان حيا رغم جز رقبته، وقادر أن يحول فاكهة ما إلى إنسان وهلم جرا من الامور المخالفة لقوانين الطبيعه، فما دامت هذه الأمور لا تخالف مبادئ الهوية وعدم تناقض... فهي مقدور عليها. لكن بالنسبة للفلاسفة فذلك ضرب من العبث الذي لا يليق بجلاله. وقد انتقد ابن رشد التصور الأشاعرة هذا في كتابه "مناهج الأدلة في عقائد الملة" نقدا شديدا، فالله تعالى خلق الكون في أحسن تقويم، خلقه عن علم، وإنما يتجلى علمه وكمال خلقه في التزامه تعالى بقوانين الطبيعة، مصداقا لقوله سبحانه: "وكل شيء فصلناه تفصيلا"[23]، "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون"[24]، لذلك لم يقرن ابن رشد معرفة الله بمعرفة صفاته كما فعل المتكلمون، وإنما بمعرفة مخلوقاته، فكلما أدركنا مخلوقات الخالق والكيفية التي خلقت بها وأسرار قوانينها، إلا وأدركنا عظمة وجلالة الخالق، حيث يقول ابن رشد في كتابه فصل المقال:" إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فان الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحتى على ذلك، فبين إما يدل عليه هذا الإسم إما واجب بالشرع واما منتدب إليه. فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله: فاعتبروا يا اولي الابصار. وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي

معا. ومثل قوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شيء، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات.
اعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به: ابراهيم عليه السلام، فقال تعالى: "وكذلك نوري ابراهيم ملكوت السماوات والأرض"[25].
يتضح من هذا النص أن معرفة أسرار الطبيعة وإدراك قوانينها ليست شيئا مستحبا يحق للمسلم القيام به كما يحق له تركه، بل هي واجب شرعا، فلا تقتصر واجبات الشرع على الصلاة والصوم... بل تشمل البحث العلمي في قوانين الطبيعه، فبإدراكنا أسرار الطبيعة وعظمتها ندرك عظمة الخالق جل جلاله. لهذا السبب نحن في حاجة إلى فلسفة ابن رشد وتربية النشء عليها حسب أنطون.
يعتبر أنطون أن فلسفة ابن رشد، فلسفة علم وفعل وعمل، بخلاف فلسفة الأشاعرة التي تحث الناس على الإيمان بالخوارق والاستكانة للقدر الالهي، والحق أن الإنسان من يصنع قدره بنفسه لذلك هو مسؤول عن أفعاله. حيث يقول أنطون:" إن القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه أن الإيمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحول عن مكانك فيتحول الجبل. يليق بأهل دين بعد الصلاة وحدها إذا أخلص المصلي فيها كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري. وليس هذا الدين هو دين الاسلام. دين الاسلام هو الذي جاء في كتابه "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم، واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل، سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا، وامثالها إن في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار. فلا يمكن لأهلها هذا الدين أن يقطع كل علاقة بين الأسباب في هذا العالم والمسببات، ولهم أن يتيهوا على أرباب ذلك الدين الآخر بأن دينهم لم يوضع أساسه على وعث من الخوارق لا يلبث أن يخسف بالسالك فيه أذا سال عليه سيل الدليل. وإنما وضع على مستقر من الحقائق لا يتزلزل بالقائم عليه مهما عظم القال والقيل. وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببة إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله"[26].
إن نفي اللزوم السببي بين العلة والمعلول وفتح الباب أمام إمكانية حدوث الخوارق والمعجزات لمن أهم الأسباب التي كرست ثقافة الاستكانة والقعود في أنفس المسلمين، وأي نهضة لأمة الإسلام لن تتحقق إلا بإعطاء الأولوية للعلم والرفع من شأنه وذلك يتوقف بدوره على الإيمان باللزوم السببي وفق ما دعا اليه ابن رشد.

الخلق.

تطرح مسألة الخلق بعض الإشكالات الفلسفية التي يتحدد فهمنا للعالم تبعا للإجابة عنها، وأهم إشكال في ذلك هو: هل خلق الله تعالى الكون من شيء، من مادة؟ أم من عدم؟ والجواب على هذا الإشكال يتطلب النظر العقلي والبحث في نصوص الشرع. وحيث نعود إلى القرآن الكريم لا نجد آيات قطعية في هذا الشأن، إذ هناك آيات تدل على الخلق من شيء وأخرى تدل على الخلق من لا شيء. وأما الايات الدالة على الخلق من شيء فنجد على سبيل المثال: "وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام وكان عرشة على الماء"[27]، "أولم يروا الذين كفروا ان السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون"[28]، "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين"[29]، "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين"[30]. "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"[31].

وأما الآيات الدالة على الخلق من لا شيء، نجد منها: "هل آتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا" . "إنما امره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون"[32].

لم يرد في القرآن قط ما يدل بشكل قاطع على أن الله خلق الكون من عدم، فكلمة "عدم" غير واردة في القرآن الكريم، كما لم يقل الله تعالى على أنه خلق الكون من مادة أوليه، أو كما يسميها أرسطو بالهيولى، وبالتالي تبقى مسألة الخلق من شيء أو من عدم محل تأويل واجتهاد، ولكل فريق حججه المنطقية.

يستند المتكلمون الذين يعتقدون أن الله خلق الكون من عدم إلى مجموعة من الحجج المنطقية منها: إن القرآن الكريم ينص بشكل صريح على أن الله هو الأول والآخر، أي لم يكن معه شيء ولن يبقى معه شيء، وهذا يدل على أن كل شيء محدث وكل شيء فان، ومنه فالكون قد خلق من لا شيء أي من العدم. غير أن الفلاسفة الذين يعتقدون أن الله خلق الكون من شيء فلهم من الحجج ما يبررون بها تأويلهم، منها: حينما نقول:" لم يكن شيء قبل أن يخلق الله العالم"، فإننا نقر ضمنيا بوجود الزمن قبل عملية الخلق، وإلا ما حق لنا أن نقول قبل، لأن قبل وبعد ومع... كلمات لا تحمل معنى إلا في إطار الزمن، وبالتالي فحتى لو افترضنا أن الله تعالى خلق الكون من عدم، فان الزمن كان موجودا، وما يدل على وجوده منطقيا هوفكرة عدم التناهي في الرياضيات، فكيف نقبلها منطقيا ولا نقبلها أنطولوجيا، أو ليس الوجود ذاته خاضع لمبادئ المنطق كما يقول الغزالي؟!

إن ما يرجح أن الله تعالى خلق الكون من شيء هو فعل الفناء، فلنتدبر قليلا هذا المفهوم،

فحيث نسمع الفناء نعتقد أنه استحالة الشيء إلى لا شيء أي إلى العدم، والحال أن الواقع والعلم والقرآن ينص كل منهم على خلاف ذلك، فحيت يموت الإنسان لا يستحيل إلى عدم وانما يتحول لحمه وعظامه إلى تراب، وحيث نحرق هذه الورقة فانها لا تستحيل إلى عدم وانما إلى رماد وغازات، وهلم جرا... بمعنى أن فناء الشيء لا يعني استحالة مادته إلى عدم وانما فساد ماهيته وصورته فحسب، أما المادة فتبقى قائمه. والقرآن ذاته ينص على هذا المعنى في مجموعة من الآيات، حيث يقول الخالق جل جلاله:" يوم تبدل الارض غير الارض"[34]، "منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى"[35]، وهذه آية دالة على أن الارض باقية إلى يوم القيامة، بل ثبت بقاء الأرض إلى ذلك اليوم في سورة الزلزله: " اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الارض اثقالها... يومئذ يصدر الناس اشتاتا ليروا أعمالهم" (الايات). إذا ففناء الشيء لا يعني استحالة مادته إلى عدم، وانما يعني فساد صورته وماهيته، وقياسا على ذلك فما دامت الأشياء لا تستحيل إلى عدم فإنها لم توجد من عدم، وانما من مادة موجودة منذ الازل وإلى الابد.

ان القول بان الله قد خلق الكون من العدم إنما هو انكار للزوم السببي، ذلك أن مبدا السببية ينص على ان كل شيء إنما وجد من شيء اخر، لذلك بنيت فلسفة المتكلمين على امرين:" الاول حدوث المادة في الكون أي وجودها بخلق خالق، والثاني وجود خالق مطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدبر له. وبما ان الخالق مطلق التصرف في كونه فلا تسأل عن السبب إذا حدث في الكون شيء، لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه، إذا فلا يلزم عن ذلك قطعا أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق كان ينتج بعضها عن بعض لان هذه الحوادث قد تحدث بأمر الخالق وحده، وفي الامكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق"[36]، وهذا ما لا يقبله الفلاسفة خصوصا بن رشد نظرا لمجموعة من الأسباب:

— أولا: لم يقل القرآن الكريم أن الله خلق الكون من عدم.

— ثانيا: هناك آيات دالة على أن فناء الشيء فساد صورته وماهيته وليس انعدام مادته، وما دامت مادة الشيء تبقى بعد فنائه فلما لا نقبل بأنها وجدت قبل حدوثه، وبذلك يكون الخلق والفناء تحول في صورة المادة وشكلها.

ثالثا: إن الله تعالى لا يدبر الكون عن جهل ولا عن هوى فتعالى الله عن ذلك، بل تدبيره للكون قائم على الحق، أي مؤسس على قوانين ثابتة ومتقنة، وذلك مصداقا لقوله تعالى: "صنع الله الذي اتقن كل شيء إنه خبير بما تعملون"[37].

نلاحظ مما سبق أن تمثل الأشاعرة للكون لا يختلف عن تمثل الفلاسفة له من حيث انهما

معا تاويلان مختلفان لبعض النصوص القرآنيه. حيث يدافع كل فريق منهما عن تصوره بآيات قرانية وحجج منطقيه، غير أن التأويل الذي ينسجم مع روح العلوم الحديثة هو تأويل الفلاسفة الذي ينص على ان الله تعالى خلق العالم من مادة أولية، وخلقه تعالى للكون لا يخرج عما تنص عليه قوانين الطبيعة. ويستدل فرح أنطون على ذلك بما توصل إليه علم زمانه، حيث اعتقد علماء الفيزياء أن هذه المادة الأولية هي الأثير، وذلك من أجل تفسير انتشار الضوء في الفراغ؛ لقد ظن العلماء آنذاك أن ما يمكن الضوء من الانتشار في الفراغ هو مادة لطيفة لا تدرك تسمى الأثير، غير أن تجارب مايكلسون ومورلي أثبتت أن سرعة الضوء ثابتة سواء اقتربت الأرض من الشمس أو ابتعدت فالأمر سيان، ولو وجد الأثير لأثر على سرعة الضوء كما يؤثر الهواء على سرعة العربة، وبالتالي فلا وجود له. لكن سواء وجد الأثير أو لم يوجد، سيبقى تمثل الفلاسفة — وخصوصا بن رشد — للعالم يحمل في ذاته الروح العلمية، لذلك يجب تبنيه وتعليمه لأطفالنا وتربيتهم عليه، وتلك وسيلة ستنظف العقل الاسلامي من معجزات وخوارق الأولياء، لدرجة أنه في عصرنا اليوم كلما أراد شخص ما أن يؤثر في عقول العامة ادعى أنه ولي من أولياء الله وعدد خوارقه ومعجزاته وفي ذلك جهل يتنافى مع روح العلوم الحديثه.

معرفة الخالق.

إن طرق معرفة الخالق لدى المسلمين مختلفة ومتنوعه، تختلف باختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم، فطريق الفقهاء عبادات، وطرق الصوفيه مقامات، بينما طريق الفلاسفة معرفة الموجودات، علما ان الصوفيه يسمون طريقهم بالعلم اللدني بينما الفلاسفة يسمونها بالعلم العقلي.

كل من يتمتع بعقل سليم ويستطيع معرفة المخلوقات والوقوف على أسرارها، يمكنه معرفة الخالق من خلالها، لذلك فطريق الفلاسفة ليس خاصا بالمسلمين أو بمذهب معين، وإنما يتسع ليشمل الجنس البشري كافة رغم اختلاف الديانات والمعتقدات، فالجميع يستطيع معرفة الخالق بالعقل إذا ما درس مخلوقاته، لذلك فصلة الإنسان بخالقه لا تتحدد بالصلاة والعبادات، حسب أنطون، وانما بالعلم حيث يقول: " وإن قيل ما هي علاقة الإنسان بالخالق؟ الجواب عن ذلك يأخذه ابن رشد أيضا من أرسطو من الفصل الثالث من كتابه النفس، وخلاصة ذلك أن في الكون عقلا فاعلا وعقلا منفعلا. فالعقل الفاعل هو عقل عام مستقل في جسم الإنسان و غير قابل للامتزاج بالمادة. وأما العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للفناء والتلاشي مثل باقي قوى النفس، وإنما يقع العلم والمعرفة باتحاد هذين العقلين"[38]. هكذا فصلة العبد بربه لا تتوقف على دين محدد، حسب أنطون، وإنما تتأسس على المعرفة أي معرفة مخلوقاته.

إن هدف أنطون من هذا القول هو الدعوة إلى تجاوز الخلاف الديني، ووضع الطقوس الدينية في أماكنها المقدسة، وفتح المجال للناس أمام المعرفة العلمية فهي قاسمهم المشترك، ويمكن أن تكون منبع الوحدة بين مختلف أطياف الأمة العربية الإسلامية لتحقيق نهضتها. إذ يضيف أنطون قائلا: " اتصال الخالق بالمخلوق لا يتم إلا عن طريق العلم، فالعلم إذا هو سبب الاتصال بين الخالق والمخلوق ولا طريقة غير هذا الطريق، ومتى اتصل الإنسان بالله صار مثله عارفا بكل شيء في الكون ولم يفته شيء. ولكن كيف يتصل الإنسان بالله؟ يتصل به بأن ينقطع إلى الدرس والبحث والتنقيب ويخرق بنظره حجب الأسرار التي تكتنف الكون، فانه متى خرق هذا الحجاب ووقف على كنه الأمور، وجد نفسه وجها لوجه أمام الحقيقة الأبدية"[39].
إن حديث فرح أنطون عن العقل وأصنافه إنما يستند إلى فلسفة ابن رشد، والفلسفة الإسلامية بعامة حيث نحت هذا المنحى. إذ يقول ابن رشد: " العقل نوعان نوع فاعل ونوع منفعل. العقل الفاعل العام جوهر منفصل عن الإنسان وهو غير قابل للفناء ولا الامتزاج بالمادة، بل هو كالشمس الذي تستمد منه كل العقول. والعقل المنفعل هو عقل في الإنسان مستمد من العقل الفاعل الذي تقدم ذكره. وبما ان العقل المنفعل مستمد من العقل الفاعل فهو ميال دائما للاتصال به والانضمام اليه، لذلك تنزع نفس الإنسان إلى الباري. ولكن ميل العقل المنفعل إلى الاتصال بالعقل العام لا يكفي وحدة لحدوث هذا الاتصال، فان العقل المنفعل لا يتصل بذلك العقل العام بمجرد قواه الطبيعيه، بل يجب تعليمه طريق هذا الاتصال"[40]. إذا فمعرفة الله حسب هذا النص تتحقق بالمعرفة العقليه، علما أن هذه المعرفة ليست فطرية وإنما هي تربية وتعليم. صحيح أن العقل الإنساني المنفعل إنما هو امتداد للعقل الالهي وقبس من نوره، غير أن العقل الإنساني في حاجة إلى صقل لمهارات تفكيره وعمله، وعملية الصقل تتم عبر التعليم والتربية. هكذا تكون القضايا التالية: العقل/ العلم/ التربيه/ التعليم... كلها آليات لمعرفة الخالق عبر معرفة مخلوقاته.
ان العبادات والطقوس اذا بنيت على جهل، أو إذا مارسها أصحابها دون أن يكلفوا أنفسهم عناء معرفة الصنائع من جهة دلالتها على الصانع، فان تلك الطقوس تبقى عديمة الجدوى، فأساس الحياة: النور والمعرفة وليس الجهل، لذلك أعلى الله عز وجل من شان العلماء: " والراسخون في العلم يقولون امنا به"[41]، " شهد الله ان لا الة الا هو والملائكة واولو العلم"[42]، " لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك"[43]، بالعلم و بقبول الاختلاف والتسامح بين مكونات مجتمعنا يمكن أن نحقق النهضة، أما التمثل الذي يحصر الدين في الطقوس والشعائر والدعاء فهو ذات التمثل الذي أسدل الستار على هذه الأمة وسرع بحلول سباتها، ولا خير يرجى من ذلك.

خاتمة

يتضح مما سبق ان مشروع فرح أنطون إنما بني على مجموعة من النقط، منها ما يلي:

— ضرورة مجاراة تيار الحداثة وإلا سيجرف هذا التيار عالمنا الإسلامي.

— لا سبيل لمجاراة التيار الحداثة إلا عبر تحديث الذهنية العربية وانتشالها من مستنقع التخلف.

— الرجوع إلى مصباح أوروبا: لعله السبيل الوحيد لتحقيق النهضة العربيه، والسبب في ذلك هو أن فلسفة ابن رشد تحث على:

□ اعطاء الأولوية للعلم ولمعرفة الموجودات بدل الاكتفاء بالطقوس والشعائر الدينيه.

□ صلاة العبد لله تتم بالعلم والمعرفة وليس بالطقوس فحسب.

□ معرفة الله لا تتوقف عند حدود دين أو مذهب وإنما هي متاحة لكل انسان عاقل فالعقل أساس قيام هذه الصلة.

□ التسامح وقبول الآخر ليس من باب الفضيلة وإنما من باب العدل، لذلك فهو واجب على كل إنسان.

ان علمانية أنطون، بما هي أساس صلب في نظره لتحقيق النهضة في عالمنا العربي الإسلامي، تتوقف بكل تأكيد على الفصل التام بين الدين والدنيا، فمحل الدين هو الأماكن المقدسة من مساجد وكنائس... أما الدنيا ليست ملكا لاولئك أو لهؤلاء، وإنما هي فضاء عام يتسع للجميع. لذلك يجب على الجميع اتباع مبادئ العقل والعلم، فالعقل هو السماء المشتركة بين جميع الناس رغم اختلاف دياناتهم ومعتقداتهم، وبالتالي فهو اقدر على توحيد مجتمعنا حسب أنطون. غير أن ذلك لا يعني أن العلم الوضعي القائم على العقل هو الحق وأن الدين خرافات وأساطير، فصحيح يجب اصلاح الدين وغربلتة من شوائب التاريخ التي علقت به، غير أن الدين ذاته حق كذلك حسب أنطون. إذ يميز الرجل بين حقائق العقل وحقائق القلب على نفس النحو الذي فعلة بليز باسكال، حيث يقول: " إن الامور القلبية — في اشارة إلى ما تعلق بالدين — لها براهين قلبية كما للعقل براهين عقليه، مثال ذلك شعور كل نفس بوجودها، فهي تقول أنا وتعرف أنها مستقلة قائمة بذاتها، وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالم آخر وهي الأمور التي يتهكم عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة لا عن وجدان الإنسان نفسه. فهذه البراهين القلبية بأي حجة ينكرها العقل وبماذا يؤكد انكاره؟! الأولى أن يتركها ولا يعارضها، وإذا أراد البحث فيها فليبحث لأننا لا نضع له حدا، ولكنه لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها، بل ينكرها إذا شاء لأنه حر مطلق في أن يتحرك ضمن دائرته كما يشاء. ولكن لا يجوز أن يتخذ حريته هذه ذريعة إلى العدوان على مبادئ غيره وإيجاب تطبيقها على

مبادئه فان برهان العلم مخالف لبرهان القلب، فلا ينطبق على هذا ذاك، ولا سبيل لاثبات أحدهما من طريق الاخر، لأن وظيفة الواحد تختلف عن وظيفة الآخر، ولذلك يجب أن يعيشا في هذه الارض جنبا إلى جنب بسلام وأمان دون أن يسطو أحدهما على الآخر، إذ كلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة"[44].

هكذا لا يعترف أنطون بصدق الدين فحسب، وانما يعلي من شأن حقائقه ويعتبرها برهانية ولا يختلف برهانها من حيث القيمة عن برهان العقل، فكما أن للعلم براهنه، فكذلك للدين براهنه الخاصه، وبالتالي فعلمانية أنطون لا تقوم على اقصاء الدين كما يروج لها، وإن اتت في مؤلفاته بعض النصوص التي توحي بذلك، لكن وحيث ننظر في فلسفة الرجل في مجملها نجد أن أساسها يقوم على عدم جعل الدين أو فهمنا للدين حجرة عثر أمام تطورنا من الناحية العلمية والمعرفية، فعلى العلم أن يحترم الدين وعلى الدين أن يحترم العلم ولكل مجاله الخاص. فمجال العلم هذه الحياة الدنيا، إذ علينا الأخذ بمبادئه بالضرورة، ومجال الدين الحياة الاخرة، إذ يحق لكل مؤمن أن يمارس طقوسه وشعائره في الأماكن المقدسة بحرية تامة. فاعتقد أن هذا الفصل بين المجالين هو أول خطوة يجب القيام بها لتحقيق النهضة في العالم العربي.

لائحة المصادر والمراجع.

- القرآن الكريم.
- أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، دار الفرابي – بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1988.
- ابن رشد، فصل المقال، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.
- الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف – مصر، الطبعة الثانية.
- الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – لبنان، الطبعة الأولى حزيران/يونيو 1998.
- عابد الجابري محمد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة 1993.
- الرفاعي عبد الجبار، الدين والظمأ الانطولوجي، دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت، الطبعة الثالثة.
- شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ مؤسسة هنداوي.
- بوعلام سمير، فرح أنطون وتجدير العلمانية في اليومي العربي والإسلامي، مجلة

مفاهيم للدراسات الفلسفية والإنسانية المعمقة، العدد السادس – سبتمبر 2019، ص. 134 – 148.

– كمال يوسفي و بوالسكك عبد الغني، ابن رشد في الفكر الحديث والمعاصر، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 2، سبتمبر 2001، ص 141 – 159.

الهوامش:

1– كمال يوسفي و بوالسكك عبد الغني، ابن رشد في الفكر الحديث والمعاصر، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 2، سبتمبر 2001، ص 141 – 159.

2– نفسه.

3– أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، دار الفرابي – بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1988، الصفحة 193.

4– كمال يوسفي و بوالسكك عبد الغني، ابن رشد في الفكر الحديث والمعاصر، مرجع سابق.

5– الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة 1993، ص. 27.

6– بوعلام سمير، فرح أنطون وتجدير العلمانية في اليومي العربي والإسلامي، مجلة مفاهيم للدراسات الفلسفية والإنسانية المعمقة، العدد السادس – سبتمبر 2019، ص. 134 – 148.

7– شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ مؤسسة هنداوي، ص. 14.

8– بوعلام سمير، فرح أنطون وتجدير العلمانية في اليومي العربي والإسلامي، مرجع سابق.

9– الرفاعي عبد الجبار، الدين والظمأ الانطولوجي، دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت، الطبعة الثالثة 2018، ص. 59 – 60.

10– بوعلام سمير، فرح أنطون وتجدير العلمانية في اليومي العربي والإسلامي، مرجع سابق.

11– كمال يوسفي و بوالسكك عبد الغني، ابن رشد في الفكر الحديث والمعاصر، مرجع سابق.

12– بوعلام سمير، فرح أنطون وتجدير العلمانية في اليومي العربي والإسلامي، مرجع سابق.

13– أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص. 41.

14– سورة الممتحنة، الآية 8.

15– سورة لقمان، الآية 33.

16– الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – لبنان، الطبعة الأولى حزيران/يونيو 1998، ص. 25.

17– نفسه.

18- نفس المرجع، ص. 23.
19- نفسه.
20- راجع، أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص. 95 - 98.
21- أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص. 97.
22- الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف - مصر، الطبعة الثانية، ص. 235.
23- سورة الإسراء، الآية 12.
24- المؤمنون، 115.
25- ابن رشد، فصل المقال، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى تشرين الثاني/ نوفمبر 1997، ص. 85 - 86.
26- أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص. 169.
27- سورة هود، الآية 7.
28- سورة الأنبياء، الآية 30 .
29- سورة فصلت، الآية 11.
30- المؤمنون، 12.
31- الروم، 21.
32- الإنسان، 1.
33- يس، 82 .
34- ابراهيم، 48.
35- طه، 55.
36- أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص. 90.
37- النمل، 88.
38- أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص. 92.
39- أنطون فرح، ابن رشد فلسفته، مصدر سابق، ص. 92.
40- نفس المصدر، ص. 104.
41- ال عمران، الآية 7.
42- ال عمران، 18.
43- النساء، 163.
44- أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مصدر سابق، ص. 210 - 211.





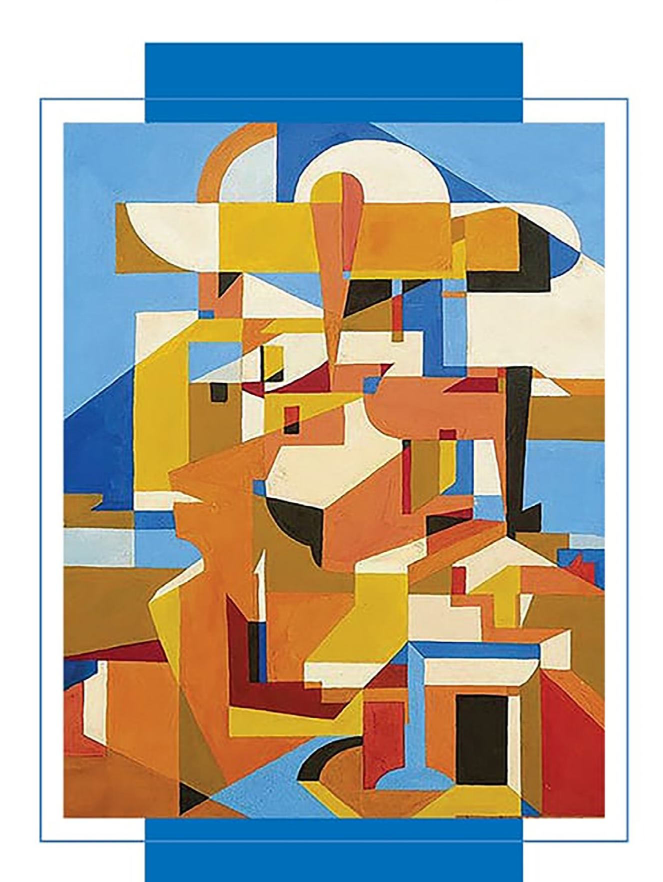




د. حسن مجيد العبيدي

من المعرفي إلى التاريخي

دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة



العلمانيّة في فكر فرح أنطون

هدى محمّد الرّزّوق[1]

باحثة

المقدّمة

ينبثق الأدب من رحم الواقع المعيش بكلّ حيثيّاته وأبعاده الاجتماعيّة والسّياسيّة، وإنّ الصّفة الرّئيسة للكاتب فرح أنطون هي المصلح، فقد حمّل نصوصه رؤيته الطّموحة لبناء مجتمع إنسانيّ متطوّر تسوده القيم، وتحكمه القوانين، وحمل همًّا سياسيًّا واجتماعيًّا، وأراد لكلمته أن تحفر في صخر مستقبل الأجيال وحاضرها. فرصد تدهور المجتمع العربيّ خطوة بخطوة عبر عمليّة كشف لجزيئيّات الأحداث السّياسيّة والاجتماعيّة وتحليل الأسباب والنّتائج التي أدّت إليها؛ فكان له أثر بارز في نهضة الفكر العربيّ في القرن التّاسع عشر.

وكان وعي فرح أنطون الاجتماعيّ، قائمًا على العلمانيّة والنّظرة العقليّة في تحليل أمراض المجتمع، فقد كان «شديد الشّغف بالآداب الفرنسيّة، فأكبّ على مطالعة مصنّفاتها وأعمالها، ويخبرنا عن نفسه أنّه صرف عمره في درس الفرنسيّة، وقرأ فيها ما لا يقرأه غيره في مئة سنة، ولقد تأثّر بشكل خاصّ بالفيلسوف والمفكّر الفرنسيّ جان جاك روسّو»[2]. فمن خلال مجلّته «الجامعة» كان «أوّل من قدّم كتّابًا أوروبّيين لم يُعرفوا من قبل، مثل ماركس وتولستوي، كما كان أوّل من ترجم نيتشه». وتأثيره واضح في جيله، ويمكن رصد ذلك في تأثيره في سلامة موسى «الذي أصبح من بعد مفكّرًا مسيحيًّا رائدًا في مصر»[3].

وهنا لا بدّ لنا من التّساؤل: كيف تجلّت العلمانيّة في فكر فرح أنطون؟
وقبل أن نجيب على هذا التّساؤل، لا بدّ لنا من إلقاء موجز على حياة فرح أنطون، ثمّ تعريف العلمانيّة لغة واصطلاحًا؟

أوّلًا- نبذة موجزة عن فرح أنطون

فرح أنطون (توفّي عام 1922): كاتب عربيّ. من مواليد طرابلس. يعدّ أحد روّاد النّهضة الفكريّة في الوطن العربيّ. رحل إلى مصر وتوفّي فيها. أنشأ مجلّة «الجامعة». دعا إلى الحرّيّة، ونادى بالاشتراكيّة، وقال بتحرير المرأة، وعرّف أبناء جيله بجوانب من تراث روسّو وتولستوي وراسْكِن وغيرهم. أشهر آثاره: رواية «أورشليم الجديدة»، وكتاب «ابن رشد وفلسفته»[4].

ثانيًا- مفهوم العلمانيّة

أ- العلمانيّة لغة

كلمة علمانيّة ترجمة لكلمة secularism الإنجليزيّة، التي لها نظائرها في اللّغات الأوروبيّة، والكلمة مشتقّة من الكلمة اللّاتينيّة "سيكولوم saeculum"، وتعني العصر أو الجيل أو القرن، أمّا في العصور الوسطى، فإنّ الكلمة تعني العالم، أو الدّنيا مقابل الكنيسة"[5].

والعلمانيّة مصطلح حديث، لذلك لا نجده في معاجم أمّهات الكتب، ولكن تناولته بعض المعاجم الحديثة، فقد جاء في المعجم الوسيط: «(العلمانيّ): نسبة إلى العَلْم بمعنى العالَم، وهو خلاف الدّينيّ أو الكهنوتيّ»[6].

وجاء في المعجم العربيّ الأساسيّ: «علمانيّ منسوب إلى العَلْم، وهو «العالم» غير ديني»[7]؛ أمّا في قاموس «المرام في المعاني والكلام: العلمانيّ: الذي ليس رجل دين»[8].

ممّا سبق، نرى أنّ المعاجم العربيّة اتّفقت على شكل الكلمة، بفتح العين لا بكسرها، وقامت كلّ المعاجم بنسبتها إلى العالم، وليس العلم، أمّا من يصرّون على كسر العين، نسبة إلى العلم «فتكون ترجمة خاطئة لكلمة secularism في الإنجليزيّة، أو secu–larit أو laique بالفرنسيّة، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ "العلم"، ومشتقّاته على الإطلاق، فالعلم في الإنجليزيّة والفرنسيّة يعبّر عنه بكلمة science، والمذهب العلميّ نطلق عليه scientism، وبالنّسبة إلى العلم هي scientific أو scientifique في الفرنسيّة، كما أنّ "زيادة الألف والنّون في قولنا: "علمانيّ" هي زيادة غير قياسيّة في اللّغة العربيّة، في الاسم المنسوب، إنّما جاءت سماعًا، ثمّ كثرت في كلام المتأخّرين بقولهم: (روحاني، ربّاني، جسماني...) نسبة إلى (روح، رب، جسم...)"[9].

بناء على ما تقدّم، فإنّ التّرجمة الصّحيحة لكلمة العلمانيّة هي «اللّادينيّة» (أي ما ليس بدينيّ مطلقًا)، فهناك فرق شاسع بين العلمانيّة والعلم.

ب- العلمانيّة اصطلاحًا

جاء شرح العلمانيّة في شقيّن:

- «الشّقّ الأوّل: الرّوح الدّنيويّة أو الاتّجاهات الدّنيويّة خاصّة، نظامه من المبادئ والتّطبيقات pratices، يرفض أيّ شكل من أشكال الإيمان والعبادة، وهذا اتّجاه إلحاديّ.

- الشقّ الثّاني: اتّجاه يفصل بين الكنيسة والسّياسة، وفيه شؤون الدّولة، خاصّة التربية العامّة»[10].

وتمّ تعريف العلمانيّة، على أنّها «جعل المرجعيّة في تدبير العالم إنسانيّة خالصة، ومن داخل العالم، دونما تدخّل من شريعة سماويّة»[11]، فالعلمانيّة هي رفض أيّة مرجعيّة دينيّة، في أيّ مجال من مجالات الحياة، واعتماد العقل مصدرًا وحيدًا للمعرفة.

ثالثًا- الدّين في فكر فرح أنطون

يرى فرح أنطون أنّ تعدّد الأديان قانون كونيّ، والعيب ليس فيه، وإنّما في إدارته؛ فدعا إلى وأد نزعات التّعصّب، والتّمهيد لولادة مفاهيم اجتماعيّة تحمل روح المواطنة. يقول: «ليس على الإنسان أن يتعصّب لدينه أو معتقده، فإنّ التّركي الذي يسكن إستانبول لو قدّر له أن يولد في أسرة باريسيّة متعصّبة، لكان كاثوليكيًّا متعصّبًا، وفي المقابل فإنّ الباريسيّ لو ولد في إستانبول في أسرة مسلمة محافظة، لكان مسلمًا متعصّبًا، ومن هنا فإنّه لا ينبغي لنا أن نتعصّب، ويجب علينا أن ننادي بضرورة الإخاء بين البشر، والمحبّة والحقّ والفضيلة، أمّا بالنّسبة لي شخصيًّا فإنّني أفضل أن أترك الأديان جانبًا وأن أتبع الدّيانة الطّبيعيّة»[12].

يدرك فرح أنطون بأنّ المشكلة لا تكمن في الدّين، بل في إعادة تعزيز حضور الدّين كما هو، بمعاني الرّحمة والمحبّة، وتنمية الجانب الأخلاقيّ والحسّ الإنسانيّ، ويعود السّبب في ما نعانيه إلى قلّة فاعليّة القوى الدّينيّة، التي تترك السّاحة إلى أناس لا يملكون علمًا دينيًّا حقيقيًّا، أو أنّهم ينطلقون في عملهم، من خلال توتّراتهم الدّاخليّة. فهو يرى أنّ الدين المكان المناسب للأفراد، فهو مكان للسلام، ففيه توجد السّعادة، والرّاحة، والأخوّة، والمساواة، فهو يساعد الأفراد على نسيان كلّ النّزاعات، حيث ينسى الإنسان كلّ مشاكله وكلّ مصائبه، سواء كانت صغيرة أو كبيرة، حتّى ولو كان يعلم بها. يقول:

"فكم من نفس ساذجة كريمة تفهم مع سذاجتها تلك الكتب بالرّوح أكثر ممّا تفهمونها أنتم، بل هي تصنع أفضل من هذا فإنّها لا تفهمها فقط بل تعمل بها أيضًا، وهذا فضل لها عظيم عليكم يا من تكتفون بالقول دون الفعل، فلماذا تجعلون أنفسكم بني الله والنّاس في منزلة الوسيط والمدافع عن الدّين، أي عن الضّمير البشريّ، من أقامكم وسطاء

ومدافعين عن هذا الضّمير، دعوا البشر يعيشون بملء حرّيّتهم الرّوحيّة، فإنّ كتبهم الدّينيّة بين أيديهم، وضمائرهم إذا لم تفسدوها بالجدل والأهواء فإنّها لا تقرأ فيها إلّا الحقائق الأزليّة ومبادئ الإخاء البشريّ"[13].

أنطون يؤمن بأنّه ليس مطلوبًا من الدّولة، أن يكون لها دين خاصّ، فدينها هو العدالة، بين المواطنين على اختلاف انتماءاتهم، والنّظام السّياسيّ للدّولة يجب أن يدعو إلى قبول بعضنا، ضمن وطن واحد، يرفض المذهبيّة التي تولّد التّعصّب؛ لذا، فإنّنا بحاجة إلى إرساء قواعد دولة مدنيّة، تتناسب مع ثقافتنا، فمشكلته ليست مع الدّين، وإنّما مع الطّائفيّة. والعلمانيّة هي مشروع حلّ، وليست تهديدًا بإلغاء الدّين. فهي الحلّ لقيام الدّولة العادلة، وهذا ليس بالمستحيل، فعناصر «العلمنة موجودة في أيّ مجتمع في الهامش، وفي حالة كمون، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز، ومن الكمون إلى التّحقّق، إن ظهرت اللّحظة التّاريخيّة، والظّروف الاجتماعيّة، والسّياسيّة المؤاتية، وساد الجوّ الفكريّ المناسب»[14].

فهو يرى أنّه يجب إرساء قواعد الدّولة المدنيّة التي تفصل السّلطة الدّينيّة عن السّلطة المدنيّة، وذلك لعدّة أسباب؛ لأنّ غرض السّلطة الدّينيّة، برأيه، يختلف كلّ الاختلاف عن غرض السّلطة المدنيّة، «فغرض الأولى حثّ البشر على عبادة الله تعالى، وعلى حياة الفضيلة والبرّ، وإصلاح شؤونهم العامّة على الأسس الشّرعيّة المذكورة في الكتب المنزّلة، أمّا غرض الثّانية حفظ الأمن وصيانة حرّيّة الفرد ضمن حدود الدّستور الذي لا يجيز الاعتداء على الحرّيّة إلّا بمقدار ما تقضي مصلحة المجموع. كما أنّ الرغبة في المساواة المطلقة بين أبناء الأمّة، بغضّ النّظر عن معتقداتهم الدّينيّة، تقضي الفصل بين السّلطتين، فالقائمون على شؤون الدّولة قد يكونون مسلمين أو مسيحيّين أو وثنيّين شريطة أنّهم لم ينصبوا على الرّعيّة لكي ينصروا دينًا على دين، أو مبدأ على مبدأ، بل ليقرّوا الحقّ البشريّ العامّ».

لم يشأ أنطون الاصطدام بالدّين ومسلّماته الإيمانيّة الميتافيزيقيّة، بل أعلن تمسّكه بهذه المسلّمات، محدّدًا هدفه بتنقية العقائد من الخزعبلات والأوهام، فها هو يقول: "فإنّ العلم والدّين إذا اختلفا في الطّرق فإنّهما يتّفقان في الغرض، ذلك لأنّ غرض العلم والدّين واحد، وهو تحسين حالة الإنسانيّة، وترقية شؤون البشر، فما الموجب لجعل الواحد يناقض الثّاني ويحاربه. لا موجب لذلك سوى الأهواء والمصالح أيّها السّادة. فلننبذ الأهواء والمصالح ولنتمسّك بالمبادئ، والمبادئ توفّق بيننا وإن اختلفنا في تفسير بعضها"[15].

لذلك لا عجب أن نراه ينادي بأنّ العلم هو الأساس في بناء الفرد والمجتمع، ودعا إلى

العلمانيّة منهجًا في التّفكير، بعد أن قرّر وجوب الفصل بين العلم والدّين، وجعل لكلٍّ منهما اختصاصًا مستقلًّا، لا يتعدّاه، فهو يرى "أنّ العلم لا يزال طفلًا صغيرًا، ولكنّ هذا الصّغير سيسود الدّنيا كلّها في قابل الأيّام! ويبقى الرّهان على العلم، كقوّة حاسمة في التّغيير الاجتماعيّ. وهكذا ينتظر مفكّرنا من العلم أن يقلب الإنسانيّة التّعسة إنسانيّة سعيدة"[16].

أختم، إنّ التّوجّه التّنويريّ لفرح أنطون كان يعتمد على فصل العلم عن الدّين، وفصل السّياسة عن الدّين، وإرساء العقلانيّة العلميّة في أجواء من الحرّيّة، وفي كلّ دعواته استفاد من التّراث الثّقافيّ الغربيّ لعصر التّنوير.

المصادر والمراجع

- أنطون، فرح، 2012م، **الدين والعلم والمال: المدن الثّلاث**، القاهرة، مؤسّسة هنداوي، ط1.
– البعلبكي، منير، 1992م، **معجم أعلام المورد**، بيروت، دار العلم للملايين، ط1.
– جماعة من كبار اللّغويّين العرب، لا تا، **المعجم العربيّ الأساسيّ**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، لا ط.
– حرفي، سوزان، 2009م، **حوارات مع عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، دمشق، دار الفكر، ط1.
– حسن القدرة، عبد العال، 2002م، «تأثير جان جاك روسو على فرح أنطون دراسة مقارنة»، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد العاشر، العدد الأول، غزة فلسطين.
– الحلوة، مصطفى، 2010م، «الأدب الفلسفي عند فرح أنطون»، مجلّة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، السّنة الثّلاثون، العدد 150– 151.
– الحوالي، سفر، لا تا، **العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة**، السّعوديّة، دار الهجرة، لا ط.
– رشاد الدّين، مؤنس، 2000م، **قاموس المرام في المعاني والكلام**، بيروت، دار الرّاتب الجامعيّة، ط1.
– الرّقب، صالح، 2001م، **واقعنا المعاصر**، غزّة، الجامعة الإسلاميّة، ط7.
– شرابي، هشام، 1991م، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة** (1875 – 1914)، بيروت، دار النهار للنشر، ط4.
– عمارة، محمّد، 2003م، **العلمانيّة بين الغرب والإسلام**، الكويت، دار الدّعوة للنّشر والتّوزيع، ط1.
– مجمع اللّغة العربيّة، 2004م، **المعجم الوسيط**، القاهرة، مكتبة الشّروق الدّوليّة، ط4.
– المسيري، عبد الوهّاب، 1423هـ / 2002م، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشّاملة**، القاهرة، دار الشّروق، ط1.

الهوامش

1 . دكتوراه في اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة القدّيس يوسف (USJ).

2 . عبد العال حسن القدرة، 2002م، "تأثير جان جاك روسو على فرح أنطون دراسة مقارنة»، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد العاشر، العدد الأول، غزة فلسطين، ص 215.

3 . هشام شرابي، 1991م، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة** (1875—1914)، بيروت، دار النهار للنشر، ط4، ص 80.

4 . منير البعلبكي، 1992م، **معجم أعلام المورد**، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، ص 319.

5 . عبد الوهّاب المسيري، 1423هـ / 2002م، **العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشّاملة**، القاهرة، دار الشّروق، ط1، 1/53.

6 . مجمع اللّغة العربيّة، 2004م، **المعجم الوسيط**، القاهرة، مكتبة الشّروق الدّوليّة، ط4، مادّة (عَلَمَ)، ص 624.

7 . جماعة من كبار اللّغويّين العرب، لا تا، **المعجم العربيّ الأساسيّ**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، لا ط، ص 861.

8 . مؤنس رشاد الدّين، 2000م، **قاموس المرام في المعاني والكلام**، بيروت، دار الرّاتب الجامعيّة، ط1، ص 591.

9 . سفر الحوالي، لا تا، **العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة**، السّعوديّة، دار الهجرة، لا ط، ص 21.

10. صالح الرّقب، 2001م، **واقعنا المعاصر**، غزّة، الجامعة الإسلاميّة، ط7، ص 68.

11. محمّد عمارة، 2003م، **العلمانيّة بين الغرب والإسلام**، الكويت، دار الدّعوة للنّشر والتّوزيع، ط1، ص 7.

12 . عبد العال حسن قدرة، **تأثير جان جاك روسو على فرح أنطون**، م. س.، ص 220.

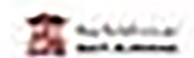
13 . فرح أنطون، 2012م، **الدّين والعلم والمال: المدن الثّلاث**، القاهرة، مؤسّسة هنداوي، ط1، ص 57.

14. سوزان حرفي، 2009م، **حوارات مع عبد الوهاب المسيري: العلمانية والحداثة والعولمة**، دمشق، دار الفكر، ط1، ص 111.

15 . فرح أنطون، 2012م، **الدين والعلم والمال: المدن الثّلاث**، م. س.، ص 56.

16 . مصطفى الحلوة، 2010م، "الأدب الفلسفي عند فرح أنطون"، مجلّة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، السّنة الثّلاثون، العدد 150— 151، ص 129.






د. حسن مجيد العبيدي

من الفلسفي إلى الايدلوجي

دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر



المفكر التنويري الإصلاحي العلماني

« اتجاه» فكريّة فصليّة محكّمة،
المدير المسؤول: د. أنور خطار
رئيس التحرير: د. علي حمية
العنوان: فرات للنشر، رأس بيروت، بيروت، لبنان. ت:00961 1 750053 – 00961 70 543166
البريد الإلكتروني: editor@ittijah.info
www.ittijah.info

Ittijah: revue culturelle trimestrielle, Rédacteur en chef: Dr. Ali Hamiyeh.
Adresse: C/O Furat Publishers, Ras Beyrouth, Beyrouth, Liban,
tel: 00961 70 543166.